PUBLICATIONS DE LA SORBONNE
Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne
Série BYZANTINA SORBONENSIA - 11

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE
ET DE CIVILISATION BYZANTINES

—

LES SAINTS ET LEUR SANCTUAIRE À BYZANCE

TEXTES, IMAGES ET MONUMENTS

PUBLIÉ PAR

Catherine JOLIVET-LÉVY Michel KAPLAN
Jean-Pierre SODINI

Ouvrage publié avec le concours du
Centre National de la Recherche Scientifique
et de l'Université de Paris I (Panthéon - Sorbonne)

1993
14, rue Cujas, 75231 Paris Cedex 05

DANS LA MÊME COLLECTION

1. Jean-François VANNIER, *Familles byzantines : les Argyroi (IXe-XIe siècles)*, 1975.

2. Michel KAPLAN, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (Ve-VIe siècles)*, 1976.

3. *Geographica byzantina* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1981.

4. *Philadelphie et autres études* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1984.

5. Jean-Claude CHEYNET, Jean-François VANNIER, *Études prosopographiques*, 1986.

6. *Les Italiens à Byzance. Édition et présentation de documents* par Michel BALARD, Angeliki E. LAIOU, Catherine OTTEN-FROUX, 1987.

7. *Géographie historique du monde méditerranéen* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1988.

8. Élisabeth MALAMUT, *Les îles de l'Empire byzantin (VIIIe-XIIe siècles)*, 1988.

9. Jean-Claude CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, 1990.

10. Michel KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, 1992.

ISBN : 2-85944-245-6

Illustration de la couverture : plaque de saint Syméon Stylite, Paris, musée du Louvre, département des Antiquités grecques, étrusques et romaines.

AVANT-PROPOS

Le présent recueil rassemble les communications faites lors d'un séminaire tenu à l'Université de Paris I durant l'année universitaire 1989-90.

Le point de départ était la volonté de confronter le point de vue des archéologues, historiens de l'art, historiens et philologues sur un phénomène historique qu'ils abordent d'habitude séparément : le saint et son sanctuaire.

Le saint a en effet vécu en un moment donné des événements plus ou moins repérables, qui intéressent l'historien, et qui nous sont connus d'abord par les sources écrites, textes du saint lui-même, mais le plus souvent textes postérieurs, comme les Vies, les récits de translation des reliques, les *enkomia*, les recueils de miracles. Ces textes en eux-mêmes, la façon dont ils ont été composés, le public à qui ils étaient destinés et la façon dont ils ont été transmis, joignent l'intérêt historique à l'étude philologique.

Le saint a vécu dans un endroit donné, il a souvent construit un lieu de vie et de pèlerinage, de la simple *mandra* au complexe monastique, bâtiments que l'archéologue étudie pour reconstituer le cadre de la vie du saint, de ses contacts avec les fidèles et de sa destinée terrestre, après sa mort, dans son sanctuaire. Or ces bâtiments nous sont également connus par les textes que nous énumérions plus haut ; lecture de ceux-ci et travail archéologique s'épaulent mutuellement, du moins lorsque l'on dispose des deux éléments. Et le saint et son sanctuaire se situent dans un cadre social, politique et administratif, le village, la bourgade ou la cité, qui donne leur véritable dimension à la sainteté et au sanctuaire.

Vies du saint et recueils de miracles ne sont pas les seuls moyens de diffusion du culte auprès des fidèles. Dans un monde byzantin friand de représentations iconographiques, la renommée du saint entraîne la présence, d'abord dans son propre sanctuaire, mais aussi dans de nombreux autres, d'icônes, notamment sous forme de fresques et de mosaïques. Et cette diffusion du portrait ne se limite pas aux représentations picturales, fixes par essence ; les eulogies transportent la figure du saint de façon commode et assurent une grande diffusion pour les ascètes les plus célèbres. De plus, la façon dont le saint lui-même ou ses successeurs assuraient la décoration du sanctuaire permet une bonne appréciation de la spiritualité vécue en cet endroit.

Conscients que la sainteté byzantine, au-delà de variations sensibles dans l'espace et dans le temps, possédait une grande unité, nous n'avons pas hésité à parcourir les siècles, de la fin du IVe au XIIIe, ni l'espace, de la Palestine à Constantinople. Un premier ensemble concentre notre attention sur une époque où la confrontation des différents types de sources, prolongée dans le temps par l'iconographie, est relativement facile : le monachisme palestinien, les deux Syméon Stylites, Théodore de Sykéôn et Artémios. Puis, avec Philarète et les fondations ou refondations de sa famille, nous avançons dans l'époque mésobyzantine. Celle-ci, avec la période plus ancienne, permet de s'interroger

sur la place du saint et de son sanctuaire dans la société, le saint des villes et le saint des villages. Ensuite, nous avons porté notre attention, à une époque plus tardive, sur un saint pour lequel nous retrouvons la confrontation la plus nette entre sources écrites, archéologiques et iconographiques, en Chypre, avec Néophytos le Reclus. Enfin, nous avons fait une incursion dans la Russie de Kiev à la suite des pèlerins.

Cette palette est bien incomplète. D'autres exemples étaient sûrement possibles et seront étudiés ultérieurement. Nous espérons avoir modestement apporté un éclairage un peu original sur l'étude du saint et de son sanctuaire, éléments fondamentaux de la piété quotidienne des Byzantins.

Catherine Jolivet-Lévy Michel Kaplan

Jean-Pierre Sodini

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Acta SS	*Acta Sanctorum*
Anal. Boll.	*Analecta Bollandiana*
Annales ESC	*Annales Économie Société Civilisation*
BCH	*Bulletin de correspondance hellénique*
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Græca*, 3[e] éd. et *Auctarium*
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina*
BNJ	*Byzantinisch-neugriechische Jarhbücher*
Bonn	Corpus Scriptorum Historiæ Byzantinæ, Bonn 1823-1857
Byz. Forsch.	*Byzantinische Forschungen*
BSl.	*Byzantinoslavica*
Byz.	*Byzantion*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
C. Arch.	*Cahiers archéologiques*
Clavis	*Clavis Patrum Græcorum*, éd. M. Geerard.
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DS	*Dictionnaire de spiritualité*
EO	*Échos d'Orient*
EEBΣ	*'Επετερὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JÖB (avant 1969 *JÖBG*)	*Jarhrbuch der österreichischen Byzantinistik*
JRS	*Journal of Roman Studies*
Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. Mansi
PG	Patrologiæ cursus completus, series græca, éd. J.-P. Migne
PL	Patrologiæ cursus completus, series latina, éd. J.-P. Migne
PO	Patrologia orientalis
RA	*Revue archéologique*
REB	*Revue des Études byzantines*
ROC	*Revue de l'Orient Chrétien*
RSBN	*Rivista di studi bizantini e neoellinici*
SC	Sources chrétiennes
Syn C	*Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, éd. H. Delehaye
TIB	*Tabula Imperii Byzantini*
Tr. Mém.	*Travaux et Mémoires*, Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance

SYMÉON ET LES PHILOLOGUES, OU LA MORT DU STYLITE*

Bernard FLUSIN

Debout sur sa colonne, Syméon, dans la mandra de Télanissos, attire les regards, et son étrangeté fascine. Son ascèse surhumaine et sa sainteté spectaculaire sont connues par trois textes. Le premier est l'œuvre d'un contemporain, l'évêque de Cyr Théodoret, qui consacre au grand stylite, avant même la mort de celui-ci en 459, un long chapitre de la *Philothéos historia* : bien édité et bien connu, ce texte ne nous arrêtera pas[1]. Le deuxième est une longue Vie syriaque[2] (Vsyr), d'aspect touffu, dont chacun s'accorde à reconnaître qu'elle a été écrite tout de suite après la mort de Syméon, parmi les disciples immédiats du saint. En troisième lieu, une brève Vie grecque[3] (Vgr) se présente comme l'œuvre d'Antoine, disciple de Syméon.

La valeur respective de la Vie syriaque et de la Vie grecque, tout au long du XX[e] siècle, a été jugée diversement. L'autorité de la Vie par Antoine, en particulier, a fait l'objet de jugements opposés : Peeters y voit une imposture flagrante[4] ; il est vertement rabroué par Festugière, qui, de son côté, décerne

* BEDJAN = P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. 4, Paris 1894, p. 507-644.
BHO = *Bibliotheca hagiographica orientalis* ediderunt Socii Bollandiani, Bruxelles 1910 (Subsidia hagiographica 10).
CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
DELEHAYE = H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923.
FESTUGIÈRE = A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 194).
LIETZMANN = H. LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen, 32. Band, Heft 4).
PEETERS = P. PEETERS, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1950 (Subsidia hagiographica 26). [L'étude de P. Peeters sur Syméon, parue tout d'abord comme article dans les *Anal. Boll.* 61, 1943, p. 29-71, sous le titre «S. Syméon Stylite et ses premiers biographes» forme la cinquième leçon du *Tréfonds oriental* : p. 93-136, «Un saint hellénisé par annexion : Syméon Stylite».]

1. THÉODORET DE CYR, *Histoire Philothée* XXVI (= *BHG* 1678-1680) ; éd. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*, II, Paris 1979 (SC 257), p. 158-215.
2. *BHO* 1121 et *BHO* 1124
3. *BHG* 1682-1685 k.
4. PEETERS, p. 111.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)

la palme à Antoine[5]. Dans cette querelle qui obscurcit le dossier et peut rendre perplexe, il faut s'orienter. Mon but, dans les pages qui suivent, est essentiellement pratique: il s'agit de montrer tout d'abord le point précis sur lequel Vsyr et Vgr s'affrontent; d'autopsier les deux dossiers philologiques, pour comprendre comment chacun des textes nous est parvenu; de résumer les jugements qui s'opposent; enfin, de présenter, sur la nature de chaque pièce, des remarques qui aideront peut-être le lecteur à porter un jugement.

I. DEUX RÉCITS DE MORT

L'embarras vient d'un point précis. La Vie syriaque et la Vie grecque, qui seraient toutes deux, indépendamment, l'œuvre de disciples de Syméon, présentent, pour les derniers jours du saint, des récits divergents et, sur plusieurs points, incompatibles. Voyons les pièces.

La Vie grecque[6] se présente donc comme l'œuvre d'Antoine, un disciple de Syméon qui, dans le texte, paraît quatre fois: dans le prologue et l'épilogue, il déclare être l'auteur de cette Vie[7]; lors d'une maladie de Syméon, nous le voyons, au pied de la colonne, ramasser des vers qu'il remet dans les plaies de son maître[8]; enfin, il joue un rôle central à l'occasion de la mort du stylite[9]. Ce dernier épisode, assez long, constitue la troisième et dernière partie de Vgr; il est précédé d'une première partie (§1-13) sur la formation du saint, qui dérive pour l'essentiel de Théodoret[10], et d'une collection de miracles accomplis par Syméon de son vivant à Télanissos (§14-27). En voici l'essentiel[11]:

28. Syméon a passé 47 années sur diverses colonnes. Dieu vient le chercher un vendredi; le saint, reclus, reste en prière jusqu'au dimanche, sans bénir la foule, contre son habitude. Antoine, voyant cela, monte à l'échelle et interroge son maître; il s'aperçoit que celui-ci est mort; gestes de deuil et de piété; suave odeur; tremblement de terre; voix venue du ciel.

29. Antoine cache à la foule la mort du saint; il envoie un messager à Antioche. Le *magister militum* Ardabour et l'évêque d'Antioche Martyrios[12] - partis ou arrivés «le lendemain» - viennent, avec une suite nombreuse, d'Antioche à Télanissos. Trois évêques montent sur la colonne; derrière des

5. FESTUGIÈRE, p. 386.
6. LIETZMANN, p. 20-78; on trouve une analyse de cette Vie dans FESTUGIÈRE, p. 370-387, et une traduction française d'une recension de cette Vie *ibid.*, p. 493-506.
7. LIETZMANN, p. 20^{3-7} et lieux parallèles; p. 78^{7-8}, où, dans le manuscrit C, Antoine se dit «paramonarios».
8. *Ibid.*, p. 44^{4-5} et lieux parallèles.
9. *Ibid.*, p. 64^{15}-66^{22} et lieux parallèles.
10. Voir *Ibid.*, p. 218; Festugière, soucieux de renforcer l'autorité de la Vie par Antoine, veut douter de cette dépendance: Antoine et Théodoret dériveraient tous deux indépendamment de la tradition orale de Télanissos (FESTUGIÈRE, p. 376).
11. Résumé d'après LIETZMANN, p. 64-78.
12. Le nom de Martyrios ne se trouve que dans les manuscrits ACEF.

tentures accrochées aux barrières, ils dévêtent le saint; émotion de la foule assemblée; la dépouille de Syméon, descendue et déposée sur l'autel de marbre devant la colonne, est encore souple, alors que le saint est mort depuis quatre jours; on la met dans un cercueil de plomb. L'évêque d'Antioche veut prendre un cheveu de Syméon: sa main se dessèche.

30. Antoine, avant la mort du saint, avait vu un ange s'entretenir avec son maître.

31. Le corps de Syméon, sur un char, est ramené en grand cortège à Antioche; à Méropè, non loin de la ville, il guérit un possédé qui habitait un tombeau.

32. Accueillie par la population d'Antioche, la dépouille est déposée trente jours à l'église de Cassianos, puis à la Grande Église appelée «Métanoia-près-du-Veau»[13], enfin, dans une chapelle construite spécialement.

33. L'évêque refuse de distribuer des fragments de la relique. «Beaucoup de guérisons s'accomplissent au lieu où reposent ses vénérables restes.»

La structure de Vsyr[14] ne se laisse pas résumer comme celle de Vgr, et constitue, comme on le verra, un problème en soi. Le disciple qui en est le garant, le «disciple qu'il aimait», sans doute nommé Jean[15], apparaît plusieurs fois: c'est lui, en particulier, qui fait construire la grande colonne de son maître[16]. Il n'est pas seul, mais accompagné d'un deuxième disciple[17] et d'autres encore[18], que nous voyons lors de la mort du saint. Le récit des derniers jours du saint par lequel s'achève Vsyr, et dont on trouvera des extraits à la fin de cet article, est fort long:

122. Quarante années auparavant, des anges avaient annoncé à Syméon sa mort: elle serait précédée d'un signe.

123. Tremblement de terre; la foule afflue auprès de la colonne. Syméon reconnaît le signe et demande à son «premier disciple» de l'enterrer après sa mort avec sa mélote, ce qui fut fait. Après «le dernier signe», la foule reste auprès de la colonne 51 jours.

124. 51 jours plus tard, en juillet, une foule énorme se réunit à la mandra, pour célébrer la fête annuelle instituée par le saint.

125. 30 jours plus tard, le 29 août, à onze heures, au soir du samedi, le saint «éprouve un malaise alors que ses disciples sont auprès de lui»; miracle

13. D'après les manuscrits XY.

14. L'analyse est faite d'après la Vie syriaque B (éd. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 4, Paris 1894, p. 507-644; trad. allemande par HILGENFELD, dans LIETZMANN, p. 80-190). Pour la fin de la Vie, la différence entre A et B est peu considérable.

15. Le nom du premier disciple n'apparaît qu'une fois (LIETZMANN, p. 134 = BEDJAN, p. 580): «son disciple Johanan». La phrase est absente du manuscrit A. Il semble que ce disciple ait voulu rester anonyme et se laisser désigner par l'hagiographe comme «le disciple qu'il (Syméon) aimait»: LIETZMANN, p. 133, n. 5; p. 134, n. 1; p. 170[24-25]. La périphrase est transparente, et un copiste postérieur a pu rajouter le nom de Johanan.

16. LIETZMANN, p. 165-167. Nous apprenons à cette occasion (p. 165[31-32]) que ce disciple, lors de la construction de la grande colonne, trente ans avant la mort de Syméon, était déjà aux côtés de son maître depuis de nombreuse années.

17. Par exemple, LIETZMANN, p. 159[1-4] et surtout p. 171[8-10].

18. Mention de «disciples»: LIETZMANN, p. 130[8.15.21]; 131[21]; 133[7 32]; 137[3]; 156[30]; 157[4]; 171[9].

de la brise parfumée; dialogue entre le premier des disciples et le saint; bénédiction.

126. Le mercredi 2 septembre, à neuf heures, Syméon bénit le peuple, puis ses disciples, surtout les deux premiers; il «pose sa tête» sur l'épaule du «disciple qu'il aime», et meurt.

127. Les disciples placent la dépouille de leur maître dans un cercueil au sommet de la colonne; la nouvelle de la mort de Syméon se répand; la foule afflue.

128-129. Émotion à la mort de Syméon; éloge du saint.

130-131. Rappel des bienfaits de Syméon, qui avait fait rapporter une mesure en faveur des Juifs.

132. Même teneur que 128-129.

133. Le *magister militum* Ardabour, avec une puissante escorte, l'évêque d'Antioche, avec son clergé, arrivent à Télanissos; le corps est porté à bras jusqu'au village de Shih; on le met sur un char.

134. Sorti de la mandra le lundi, le corps de Syméon arrive à Antioche le vendredi; il est déposé - honneur insigne - à la Grande Église.

135. À Marwa, non loin d'Antioche, guérison d'un possédé habitant un tombeau.

136. L'empereur Léon réclame la dépouille; mais Antioche la conserve.

137. Un paragraphe final (absent du plus ancien manuscrit), résume la chronologie: mort de Syméon le mercredi 2 septembre 770, fin de la 12ᵉ, début de la 13ᵉ indiction; le corps, qui reste 19 jours au sommet de la colonne, quitte Télanissos le lundi 21 septembre, et arrive à Antioche le vendredi 25 septembre.

Les deux récits roulent évidemment sur un fonds commun: mort de Syméon sur sa colonne; réactions de la foule; présence d'Ardabour et de l'évêque d'Antioche; cortège de Télanissos à Antioche, avec miracle du possédé; déposition à la Grande Église. La dissymétrie n'est que plus évidente, même si l'on écarte certains détails mineurs: Vsyr présente une mort spectaculaire et publique, annoncée de longue date; Vgr une mort secrète, sans préparation particulière. Plus disert sur la mort et sur les signes qui l'ont précédée, le syriaque est moins riche que Vgr sur la déposition de la relique, à Télanissos[19], puis surtout à Antioche. Les données chronologiques des deux textes ne sont pas compatibles: pour Vsyr, Syméon meurt le mercredi 2 septembre à neuf heures, et sa dépouille reste dix-neuf jours sur la colonne; pour Vgr, le saint meurt un dimanche sans doute[20], et son corps ne reste sur la colonne que quatre jours. Enfin, les détails de la mort sont inconciliables: dans Vsyr, Syméon meurt entouré de ses disciples, qu'il bénit; dans Vgr, il meurt seul, et Antoine, seul disciple mentionné, n'intervient qu'après le décès de son maître. Comment rendre compte de ces divergences et de ces oppositions?

•

19. Vsyr sait cependant que le corps de Syméon a été transporté jusqu'au village de Shih, à trois ou quatre milles de la mandra, avant d'être placé sur un chariot; mais la description que fait Vgr de la toilette funèbre au sommet de la colonne, à l'abri de rideaux, est plus détaillée.

20. La chronologie exacte de la mort de Syméon dans Vgr est imprécise: Antoine découvre la mort de son maître le dimanche ou, dans la plupart des recensions, un lundi (cf. LIETZMANN, p. 64[19-20] et parallèles). La date du dimanche est celle que retient FESTUGIÈRE, p. 382-383.

II. Le dossier philologique

Avant toute autre chose, il convient d'ouvrir le dossier philologique des deux textes pour comprendre par quelles voies chacun nous est parvenu, comment il faut se servir des éditions modernes, et quelle est, pour chaque pièce, la sécurité de lecture. La tâche est ingrate, mais nécessaire. Faute de l'accomplir, on ne sait simplemement pas de quoi il est question.

Pour la longue Vie syriaque, à laquelle se rattache le texte géorgien, l'inventaire est vite fait. La tradition manuscrite se compose tout d'abord, par ordre d'ancienneté, du manuscrit syriaque 160 de la bibliothèque Vaticane[21], dont le colophon porte la date suivante: «le 17 nisan, quatrième jour de la semaine, de l'année 521 selon le décompte des Antiochiens», soit, semble-t-il, le mercredi 17 avril 474, la réduction de l'ère d'Antioche à l'ère vulgaire n'allant pas sans quelque difficulté[22]. Nous avons là le plus ancien monument conservé du culte de saint Syméon. Un deuxième témoin est datable du VIe siècle. Il s'agit d'un manuscrit conservé à la British Library de Londres, sous la cote Add. 14484 (= Wright 982-983)[23], qui contient, pour ce qui nous intéresse, une première Vie de Syméon, puis dix-neuf feuillets, de même époque que les précédents, avec un fragment d'une autre copie de la même Vie[24]. Le troisième manuscrit (Londres, Brit. Libr., add. 12174 = Wright 960) est daté de 1197[25].

À ces trois manuscrits syriaques, il convient de joindre une version géorgienne, qui dépend clairement de Vsyr et non de Vgr, et qui est, pour sa part, connue par deux manuscrits médiévaux, tous deux du Xe siècle: le cod. géorgien 6 du Sinaï et le manuscrit A 397 de Tiflis[26].

La Vie syriaque telle qu'elle se trouve dans le manuscrit du Vatican a été éditée à Rome en 1748 par Étienne-Évode Assemani, *Acta martyrum orientalium et occidentalium*, t. II, p. 268-394. Les jugements portés sur cette édition, et surtout sur la paraphrase latine qui l'accompagne, sont assez durs[27]. Il faut ensuite attendre la fin du XIXe siècle pour voir paraître une seconde édition, procurée par P. Bedjan, qui s'appuie sur les deux manuscrits de Londres - mais le deuxième texte de l'Add. 14484 n'est pas examiné -, avec, en appendice,

21. Pour la description de ce manuscrit, voir S. E. ASSEMANI, J. S. ASSEMANI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* ..., t. III, Rome 1759, p. 319-324. Pour le colophon, voir PEETERS, p. 113.
22. LIETZMANN, p. 328; V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris 1958, p. 215.
23. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. III, p. 1152-1153.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, p. 1123-1139. Un autre manuscrit, Wright 963, du XIIIe s., contient au fol. 215 un court fragment de la Vie de Syméon.
26. Voir G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, Louvain 1956 (CSCO 165), p. 15-26; E. METREVELI, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la collection A du Musée ecclésiastique* (en géorgien), t. I.4, Tbilissi 1985, p. 178-183.
27. «Le texte y est imprimé négligemment et doublé d'une traduction ou plutôt d'une paraphrase latine», PEETERS, p. 114.

quelques variantes du *Vaticanus*[28]. C'est sur l'édition Bedjan qu'est faite (avec un choix de variantes du *Vaticanus*) la traduction allemande de Hilgenfeld[29], ainsi que la traduction anglaise de Lent[30]. La version géorgienne, pour sa part, a été éditée et traduite en latin par G. Garitte[31] d'après le *Sinaiticus ibericus* 6; le même savant, en 1963, a publié, d'après des travaux de C. Kekelidze, une collation du manuscrit de Tiflis[32].

Le problème que pose la Vie syriaque est le suivant: le manuscrit du Vatican et ceux de Londres présentent deux recensions d'un même texte, que nous appellerons désormais A et B. Ces deux recensions diffèrent par des points de détail, mais aussi, de façon spectaculaire, par l'ordre que suit le récit[33], ordre qui paraît plus chronologique dans B, moins satisfaisant dans A. Bedjan, Hilgenfeld surtout, dont l'argumentation est plus détaillée[34], sont donc conduits à privilégier B contre A et, si l'on excepte une tentative un peu timide de Peeters[35], étant donné que la version géorgienne, dérivée de B, n'apportait pour ce point rien de neuf, il faut, pour que l'ordre de A soit considéré avec sérieux, attendre un article de Doran en 1984[36]. Jusqu'à cette date, la situation peut être décrite de la façon suivante: depuis l'édition de Bedjan, la recension B est, de loin, celle qui est la plus accessible. A reste enfoui dans les *Acta martyrum* d'Assemani: c'est pourtant le texte que donne le manuscrit de 474.

L'apport de Doran, dans l'article que j'ai signalé, est important non seulement pour l'histoire du texte, mais en même temps pour comprendre la nature de Vsyr. D'une part, il prouve que A et B dérivent d'un même texte, à dater donc d'avant 474: A et B, pour maint détail, se corrigent mutuellement[37]. Surtout, l'ordre du texte A, loin d'être absurde ou accidentel, apparaît avec sa logique propre si l'on considère que les auteurs syriaques n'ont pas eu pour but d'écrire une biographie de Syméon, mais une apologie de Syméon.

Le texte A étant réhabilité, il faut travailler à la fois avec l'édition d'Assemani et celle de Bedjan, ou bien, à défaut du syriaque, avec les traductions de Hilgenfeld ou de Lent, et la paraphrase d'Assemani. Même ainsi, le résultat n'est pas entièrement satisfaisant, puisque, notoirement, le travail d'Assemani est négligent, celui de Bedjan éclectique, et que la seconde Vie de l'add. 14484 n'est nulle part représentée. Seule la version géorgienne, d'importance

28. BEDJAN, p. 507-644.
29. LIETZMANN, p. 80-180.
30. F. LENT, The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum, vol. IV, *JAOS* 35, 1915, p. 103-198.
31. G. GARITTE, *Vies géorgiennes de S. Syméon Stylite l'Ancien et de S. Éphrem*, Louvain 1957 (CSCO 171/172).
32. G. GARITTE, Compléments à l'édition de la Vie géorgienne de S. Syméon Stylite l'Ancien, *Le Muséon* 76, 1963, p. 79-93.
33. Pour une table de concordance entre les deux recensions, voir LIETZMANN, p. 212-213; GARITTE, CSCO 171, cité *supra* n. 31, p. III-VII.
34. LIETZMANN, p. 213-214.
35. PEETERS, p. 116-117; le même auteur, p. 113, suppose que l'ordre de A est dû en particulier à des déplacements de folios ou de cahiers: mais il n'en est rien.
36. R. DORAN, Compositional Comments on the Syriac Versions of the Life of Simeon Stylites, *An. Boll.* 102, 1984, p. 35-48.
37. DORAN, *op. cit.*, p. 37-39.

secondaire, est traitée correctement. La tâche à accomplir est évidente : il faudrait bien sûr une bonne édition critique de Vsyr, remplaçant Assemani et Bedjan. Il faut aussi, de façon pressante, donner à chacun le moyen de lire, dans une langue moderne, la Vie syriaque dans la recension A.

Le dossier philologique de la Vie grecque est plus lourd. Cette Vie assez courte (environ 650 lignes dans l'édition Lietzmann) appartient en effet à la classe des légendes polymorphes, dont la teneur, d'un manuscrit à l'autre, subit des variations considérables. Connue tout d'abord par des traductions latines, Vgr fut éditée pour la première fois par Papadopoulos-Kérameus en 1907[38]. Mais le travail fondamental est celui de Lietzmann, en 1908[39], qui connaît et intègre l'édition de Papadopoulos-Kérameus.

La base manuscrite de l'édition Lietzmann est constituée par neuf manuscrits grecs médiévaux (Xe-XIIIe siècles), contenant des collections hagiographiques où la Vie de Syméon figure comme lecture pour le 1er septembre : trois manuscrits parisiens (A, B, F), cinq du Vatican (C, D, G, X, Y), un de Saint-Pétersbourg (F)[40]. Lietzmann utilise aussi deux manuscrits latins de Paris (L, du XVe siècle ; M, du XIIe) représentant une même traduction de la Vie par Antoine[41].

Confronté à ces témoins, Lietzmann constate que le texte est extrêmement variant. Il distingue deux états principaux du texte : d'un côté XY, dont le latin LM est proche ; de l'autre A-G. Mais, alors que X et Y sont très voisins, les sept autres manuscrits grecs présentent entre eux de telles différences qu'il est «impossible d'en collationner deux l'un avec l'autre[42]».

Dans une telle situation, on ne peut ni reconstituer le texte original (Urtext), ni établir un *stemma codicum*[43]. L'opposition XY(LM)/A-G étant établie, Lietzmann se contente donc de mettre un peu d'ordre dans le groupe A-G. L'examen de quelques lieux variants conduit aux propositions suivantes : pour cet état du texte, la forme la moins altérée se trouve dans A, dont le témoignage peut être amélioré grâce à B ; les manuscrits C-G représentent des formes dérivées du même type de texte[44].

La présentation de l'édition Lietzmann découle de ces considérations. Sur la page de droite, l'état du texte XY(LM) : texte grec avec son apparat ; texte latin avec son apparat. À gauche, A-G : à pleine page, le texte de A ; un premier apparat, avec toutes les variantes de B ; un deuxième apparat, avec une sélection de variantes empruntées aux manuscrits C-G. On prendra garde que, pour les paragraphes 22-27, absents de ACEFGXY, il en va tout différemment : à droite, le texte grec est celui de D, à gauche celui de C[45].

38. PAPADOPOULOS-KÈRAMEUS, *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ Συριακῆς Ἁγιολογίας*, t. I, Saint-Pétersbourg 1907, p. 60-74.
39. Voir note 6.
40. C'est le manuscrit qu'avait utilisé Papadopoulos-Kérameus (*Petropol. gr.* 213).
41. Pour les manuscrits utilisés, voir LIETZMANN, p. 200-201.
42. LIETZMANN, p. 201.
43. *Ibid.*, p. 206.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*, p. 56-64.

De tels textes ne s'accommodent pas d'une lecture paresseuse. Il faut, pour prendre connaissance de Vgr, tout lire et tout comparer, en ayant à l'esprit cet avertissement de Lietzmann: «Là où ABX sont d'accord, on peut atteindre la teneur exacte du texte écrit par Antoine; mais dès que ces témoins divergent, c'est-à-dire la plupart du temps, on ne peut qu'approcher l'original[46].» Ne lire qu'un des états du texte dans l'édition Lietzmann présente les plus grands dangers: en ce sens, la traduction française de Festugière, si elle n'a pas abusé son auteur, peut égarer le lecteur[47].

L'édition Lietzmann, avec son apparat imposant, risque de donner un sentiment de sécurité trompeur. Il faut, pour percevoir ses limites, relire le jugement de Delehaye: «Ce qui nous reste des divers remaniements de la Vie de Syméon par Antoine, porte tous les indices d'une tradition extraordinairement compliquée, dont il ne faut pas espérer retrouver tous les chaînons. On pourra toutefois, en réunissant un plus grand nombre d'exemplaires, arriver à plus de précision, et déterminer quelques-uns des stades par où la composition a passé. Un grand travail reste à accomplir, et il faut s'en souvenir chaque fois que l'on veut faire usage du document[48].»

La base manuscrite de l'édition Lietzmann est en effet déficiente: neuf manuscrits, alors que l'ouvrage classique de Ehrhard signale vingt-six témoins[49]. De plus, la tradition latine de la Vie par Antoine est presque entièrement négligée, alors que nous savons par Grégoire de Tours qu'il existait une traduction dans cette langue dès le VIe siècle[50]. De grands progrès sont donc à espérer, à la fois pour mieux comprendre les relations des différents types de texte, et pour dégager d'autres versions d'une autorité égale à AB et à XY. Nous savons en effet qu'il en existe au moins une, connue de Lietzmann, mais sous-estimée. Il s'agit du texte latin publié, d'après un seul manuscrit, par Rosweyde en 1628, et, dans une recension différente, par les Bollandistes dans les *Acta sanctorum*[51].

Écarté par Lietzmann comme simple remaniement, ce texte, que nous appellerons désormais Vlat, a reçu en effet un renfort inattendu. Dans un article de 1931, G. de Jerphanion a pu montrer que les légendes qu'il avait relevées sur des fresques d'une chapelle de Cappadoce, datables des IXe-Xe siècles, correspondaient, non pas à l'un des textes édités par Lietzmann, mais à Vlat[52]. Il est donc clair que Vlat, ou certaines de ses parties, ne sont pas des

46. *Ibid.*, p. 206.
47. FESTUGIÈRE, p. 493-506, suit essentiellement la page de gauche de Lietzmann (en principe réservée au manuscrit A), et risque de donner une idée trop simple des difficultés du texte.
48. DELEHAYE, p. V.
49. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der homiletischen und hagiographischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, t. I-III, Leipzig 1936-1952; la Vie prémétaphrastique de Syméon est signalée dans plusieurs types de manuscrits prémétaphrastiques.
50. GRÉGOIRE DE TOURS, *De gloria confessorum* 26.
51. *BHL* 7957; ROSWEYDE (*Vitae Patrum* I, Anvers, 1628, p. 170 s.), cf. PL LXXIII, p. 325-334; *Acta SS*, Jan. I, p. 269-274.
52. G. DE JERPHANION, Les inscriptions cappadociennes et le texte de la Vita Simeonis auctore Antonio, *Rech. de Sc. Relig.* 21, p. 340-360; 22, p. 71-72.

remaniements propres au latin, mais remontent à un texte grec disparu, ou caché dans les manuscrits.

Que vaut cet état du texte ? Sans entrer ici dans une discussion en règle, j'attirerai simplement l'attention sur les détails que conserve Vlat à propos des diverses colonnes de Syméon. On sait que, d'après Théodoret, le saint avait vécu successivement sur quatre colonnes, respectivement de 6, 12, 22 et 36 coudées. Pour la Vie syriaque, Syméon se serait tout d'abord perché sur une pierre de 2 coudées, puis aurait occupé quatre colonnes de 11, 17, 22 et 40 coudées. La Vie par Antoine, dans les diverses versions de Lietzmann, mentionne trois colonnes de 4, 30 et 40 coudées. Le même texte, lu dans Vlat, distingue cinq colonnes: 4, 12, 20, 30 et 40 coudées. On peut y voir un simple enrichissement, inspiré, comme le propose dubitativement Lietzmann, par la lecture de Théodoret[53] ; mais le plus probable est que tous les états du texte de Lietzmann souffrent d'un saut du même au même, qui fait disparaître deux colonnes. Vlat, qui, pour cette partie au moins, serait plus proche de l'inaccessible original que tout ce qu'on peut lire dans l'édition allemande, mérite ainsi toute notre attention.

Les dossiers syriaque et grec nous mettent en face de deux problèmes philologiques bien différents. Pour Vsyr, nous avons affaire à un texte écrit entre 459 et 474, connu par deux recensions, dont l'une, A, est conservée par un manuscrit daté de 474, l'autre, B, par un manuscrit datable du VI[e] siècle. Il y a là l'occasion de saisir, dès sa naissance, un texte hagiographique. Or le travail n'est qu'à moitié fait : A reste d'un accès malcommode, et la comparaison minutieuse des deux recensions reste à faire.

Avec Vgr, écrite entre 459 et 594 (mort de Grégoire de Tours), nous sommes dans le cas d'un texte polymorphe. Le texte original, si cette expression a un sens, se dérobe et se dérobera toujours. Ne sont accessibles que des états du texte, de date et d'autorité incertaines. L'édition Lietzmann est insuffisante. En attendant quelque philologue intrépide, il faut, pour bien lire la Vie par Antoine, comparer les textes de Lietzmann avec l'image de Vlat qui résulte de la lecture en parallèle des *Acta sanctorum* et des *Vitae Patrum* de Rosweyde. Même ainsi, croire que nous avons accès au texte original, ou au récit d'Antoine, relève de l'illusion.

III. UNE QUERELLE

Le dossier de Syméon, mal servi par les philologues, est obscurci par une dispute où s'affrontent de grands noms de l'hagiographie. Pour nous limiter à l'essentiel, d'un côté, Lietzmann, Delehaye, Festugière plaident pour l'autorité de la Vie par Antoine, et de ce fait jettent un certain discrédit sur la Vie syriaque ; de l'autre, Peeters, ferme partisan de l'autorité du syriaque, «supprime Antoine d'un trait brutal[54]». Je voudrais ici résumer les principaux arguments qui s'opposent dans cette discussion touffue.

53. LIETZMANN, p. 209.
54. L'expression est de Festugière, p. 377.

Pour Lietzmann[55], parmi les trois documents relatifs à Syméon - Théodoret, Vsyr, Vgr -, deux ne posent guère de problèmes : Théodoret et Vsyr représentent tous deux, indépendamment l'un de l'autre, la tradition du monastère de Télanissos. Reste la Vie grecque, où il faut distinguer trois parties : Vgr 1-13 dépend de Thd, avec des amplifications ; Vgr 14-21 (+ 22-27 dans les manuscrits BDLM[56]) est une collection de miracles le plus souvent originaux ; Vgr 28-34, sur la mort et les funérailles de Syméon, pose un problème à part. Le récit d'Antoine, en effet, dans cette troisième partie, «est en contradiction absolue avec le syriaque[57]». Les deux narrations sont si «diamétralement opposées» qu'il est impossible qu'Antoine, en écrivant, ait eu Vsyr sous les yeux ; inversement, Vsyr ne dérive pas de Vgr[58]. «L'impression d'ensemble» est la suivante : «Antoine représente une source qui lui est propre et qui diffère essentiellement de la tradition conservée par l'auteur syrien, bien qu'elle ait avec celle-ci certains traits communs isolés[59]».

Lietzmann, ayant remarqué deux erreurs importantes d'Antoine, l'une sur la visite que la mère de Syméon aurait rendue à son fils, l'autre sur la date de la mort du saint - erreurs surprenantes si Antoine est bien le disciple favori du saint[60] -, envisage alors de conclure : «La solution la plus simple n'est-elle pas d'admettre que le prétendu Antoine n'a eu à sa disposition, outre le chapitre de Théodoret, que quelques anecdotes, et que tout le reste, qu'il tire de son imagination, est sans valeur[61] ?»

Mais, loin de se prononcer en ce sens, Lietzmann fait volte-face : quelques renseignements, dans Vgr, retiennent l'attention. En particulier, le récit de la mort fait bonne impression. Le syriaque, en effet, malgré sa chronologie correcte, est beaucoup plus suspect qu'Antoine : le rôle des disciples syriens de Syméon est monté en épingle ; la mort du saint revêt un aspect spectaculaire ; le récit recèle même une contradiction interne[62]. Le doute n'est pas permis : la Vsyr n'est rien d'autre que «la légende officielle qui s'est développée au couvent, et qui est fortement stylisée». La Vie grecque est plus sincère, le récit syriaque étant un «remaniement tendancieux[63]». Peut-être l'existence de ces deux Vies est-elle à mettre en rapport avec l'existence, au pied de la colonne, de deux monastères, l'un de syriens, l'autre d'hellénistes[64].

Quant aux erreurs, dans Vgr, elles s'expliquent ainsi : même si le texte que nous avons ne peut être celui-là même qu'a écrit Antoine, il repose ultimement, pour les parties qui ne dépendent pas de Théodoret, sur une source, écrite ou orale, qui lui est propre. Peut-être le moine disciple de Syméon, qui est à l'origine de la Vie grecque, n'a-t-il fait qu'un récit oral, aussitôt enjolivé par les rédacteurs[65].

55. LIETZMANN, p. 215-223.
56. *Ibid.*, p. 218.
57. *Ibid.*, p. 220.
58. *Ibid.*, p. 221.
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*, p. 219, 221.
61. *Ibid.*, p. 221.
62. *Ibid.*, p. 222. La contradiction, au § 127 Vsyr, n'est pas évidente : voir la traduction en appendice à cet article.
63. «Tendenziöse Umarbeitung», *Ibid.*, p. 222.
64. *Ibid.*, p. 222-223.
65. *Ibid.*, p. 223.

Cette position de Lietzmann est reprise et transformée par Delehaye, qui, ne s'occupant guère de la Vie syriaque à laquelle il rend un hommage assez froid[66], s'attache au récit par Antoine, jugé plus convaincant: «Mise en regard de la Vie syriaque, cette tradition (Vgr) sur la mort du stylite inspire plus de confiance. Là, il y a plus de mise en scène et le dénouement est, si l'on peut dire, parfaitement hagiographique. Ici, il est plus inattendu, plus vulgaire, et disons-le, plus naturel. On conçoit qu'un biographe mette bien en relief la mort de son héros; et la présence des disciples, l'empressement de la foule, les dernières recommandations donnent à l'événement toute la solennité classique. Il est difficile de dire pourquoi un auteur aurait recours à une fiction aussi banale d'une mort inopinée, et restée inaperçue, si en réalité les choses s'étaient passées différemment[67].»

Congé est donc donné au récit syriaque. Puis, après avoir écarté l'hypothèse de Lietzmann (deux monastères à Télanissos), Delehaye en vient au point précis, qui, en fait, l'intéresse. La chronologie de la Vie syriaque n'ayant plus à être prise en compte, le savant Bollandiste opère alors d'une part avec Vgr, d'autre part avec des documents liturgiques qui lui donnent deux dates pour la fête de Syméon: 27 juillet et 1er septembre. En 459, le 26 juillet tombait un dimanche. Or, d'après Antoine, la mort de Syméon aurait eu lieu, ou aurait été constatée un dimanche: la fête du 27 juillet serait donc l'anniversaire, à un jour près, de cet événement. Quant à la date du 1er septembre, elle s'expliquerait ainsi: le corps de Syméon quitte Télanissos fin juillet, est déposé à l'église de Cassianos pendant trente jours, d'après Antoine; au premier septembre, donc, il aurait été déposé à la Grande Eglise, et c'est là ce qui est commémoré chaque année à cette date[68].

Delehaye s'étant prononcé, la cause semblait entendue. Il fallait toute l'autorité d'un autre grand Bollandiste pour rouvrir le procès. C'est ce que fait Paul Peeters, dans un article de 1943, repris en 1950[69]. Le titre même de l'article annonce la thèse: «Un saint hellénisé par annexion: Syméon Stylite». Pour Peeters, le dossier de Syméon permet de montrer à quel point les préjugés dont bénéficient les textes grecs (surtout auprès des hellénistes) au détriment des textes orientaux sont trompeurs.

Inventoriant le dossier, Peeters, qui n'a pas de peine à montrer la valeur du récit de Théodoret, ni l'autorité considérable qui s'attache à la Vie syriaque[70], prononce à l'égard d'Antoine une condamnation sans appel: «Celui-ci ne nous retiendra pas longtemps. Nous avons le regret de ne pouvoir lui reconnaître aucune autorité... Nous n'entreprendrons pas de relever une à une les énormités qui éclatent à chaque page de sa verbeuse et inconsistante narration[71].» En

66. Delehaye surestime les divergences des manuscrits A et B de Vsyr; de plus, il semble douter que le manuscrit A soit bien du Ve siècle (DELEHAYE, p. VI).
67. DELEHAYE, p. XII; vient ensuite un argument externe: l'appendice du récit, dans Théodoret, confirmerait le récit de Vgr; ce qui est fort douteux. De plus, le passage n'est pas de Théodoret, contrairement à ce que pouvait encore penser Delehaye.
68. DELEHAYE, p. XII-XV.
69. Voir note liminaire.
70. PEETERS, p. 94-107; 112-118.
71. *Ibid.*, p. 107.

quelques pages, Peeters, après avoir noté l'instabilité du texte[72], veut cependant montrer l'invraisemblance de certains épisodes de Vgr: le chapitre 27, en particulier, déchaîne sa verve critique[73]. Quant au récit de la mort, quatre reproches lui sont adressés: le début du récit est d'une sécheresse qui surprend; la chronologie est erronée; il n'aurait pas fallu qu'Antoine envoyât prévenir l'évêque d'Antioche, mais celui de Bérée; l'aller-retour Télanissos-Antioche est effectué dans des délais invraisemblablement courts. La conclusion est brutale: «le délit d'imposture est flagrant»; ne pas le reconnaître équivaut à le reporter sur la Vie syriaque[74]. Pour l'origine de la Vie grecque, Peeters propose la solution suivante: le texte aurait été écrit à Constantinople, au VIe siècle, au moment où la capitale possède ou croit posséder des reliques du saint stylite[75].

Le ton même employé par Peeters semble avoir déclenché, en contrecoup, la verve du Père Festugière, que l'assurance de son prédécesseur amuse ou irrite. Reprenant l'ensemble du dossier, il va, chemin faisant, pulvériser l'argumentation de Peeters et revenir, en fait, à une position très proche de celle de Delehaye. Voyons le détail.

Mieux que Delehaye, Festugière rend hommage à la Vie syriaque «monument insigne» de la «légende officielle» (ce dernier terme, repris de Lietzmann, annonçant la partie critique), et souligne l'intérêt de ce document[76]. Mais ce premier jugement est vite corrigé: «Ceci dit, il ne faut pas exagérer la valeur de ce témoignage.» On y relève en effet des erreurs chronologiques[77], et le goût du merveilleux, le souci d'édifier conduisent à des déformations, «ainsi, très notablement, dans le récit de mort», où l'on remarque en plus, comme ailleurs dans cette Vie «une tendance assez nette à donner aux moines syriens la prépondérance[78]». Après quoi, Festugière propose une analyse de la Vie syriaque B, au cours de laquelle il détruit en passant l'argument que Peeters avait tiré de Vgr 27[79]. Une assez longue digression sur la date d'un tremblement de terre, destinée à caractériser la «manière» de Peeters, s'achève par une tirade où l'on voit le ton de la discussion: «Je dois dire que toutes ces affirmations, toutes ces négations, toutes ces subtilités, toutes ces volte-faces, me laissent pantois[80].»

Viennent ensuite l'analyse de la Vie grecque et la discussion sur la valeur de cette source, dont le morceau de bravoure est bien sûr constitué par l'examen du récit de mort. Reprenant un à un les arguments de Peeters, Festugière les

72. «L'extrême instabilité du texte est déjà un indice que les copistes y flairaient d'instinct un de ces produits qui s'offrent d'eux-mêmes à l'industrie des remanieurs» (PEETERS, p. 107).
73. *Ibid.*, p. 107-109.
74. *Ibid.*, p. 111.
75. *Ibid.*, p. 111-112.
76. FESTUGIÈRE, p. 357.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*
79. *Ibid.*, p. 358-370; la réfutation de Peeters se trouve aux p. 362-363 (l'argument le plus fort est que le § 27, mal attesté, n'appartient sans doute pas aux formes les plus anciennes de Vgr).
80. FESTUGIÈRE, p. 368. Il faut dire à la décharge du Père Festugière que l'argumentation de Peeters pour la date de ce tremblement de terre n'est pas un modèle à montrer dans les écoles.

détruit : l'instabilité est le lot commun des textes hagiographiques[81] ; dire qu'il aurait fallu prévenir l'évêque de Bérée est gratuit[82] ; le récit d'Antoine, bien lu, rend possibles les trajets mentionnés entre le monastère et Antioche[83].

Poussant son avantage, Festugière reprend alors à son compte la chronologie qu'avait établie Delehaye : mort de Syméon le dimanche 26 juillet 459 ; déposition à la Grande Église le 1er septembre de la même année[84]. La conclusion tombe enfin, diamétralement opposée à ce qu'avait affirmé Peeters, et semblablement tranchante : «Voici donc, j'espère, Antoine délivré, et des grands mots ... et du mépris hautain dont on l'accable... Il ne nous reste dès lors qu'à comparer d'un œil serein les deux récits de la mort. Mon parti, sur ce point, est pris sans l'ombre d'une hésitation. Avec Lietzmann et le P. Delehaye, je donne la palme à Antoine[85].» La brève critique du récit syriaque par laquelle s'achève ce passage est de pure forme : sa chronologie et la plupart de ses circonstances ayant été rejetées au profit d'Antoine, il a depuis longtemps volé en éclats.

IV. La colonne et la relique

La discussion si vive qui s'engage entre Peeters et Festugière risque de plonger le lecteur dans la perplexité. Il est urgent de retourner aux textes eux-mêmes, après avoir pris conscience des enjeux.

La situation où nous sommes est paradoxale, et le traitement auquel on soumet la Vie syriaque et la Vie grecque est dissymétrique. Personne ne conteste l'autorité de la Vie syriaque, même si Delehaye, et, à un moindre titre, Lietzmann diminuent ce qu'elle a d'éclatant[86]. Mais le témoignage de ce texte écrit dans les quinze années qui suivent la mort de Syméon, et garanti par les propres disciples de celui-ci, est aussitôt récusé sur un point important : le récit de la mort (Lietzmann[87]), ou celui des derniers mois du saint (Delehaye, Festugière[88]) serait une légende sans réalité. L'autorité même de la Vie syriaque se retourne contre elle. Les disciples de Syméon veulent se mettre en valeur, et leur témoignage ne vaut rien parce que la Vie qu'ils patronnent est simplement «l'hagiographie officielle» de Télanissos.

De l'autre côté, l'autorité de la Vie par Antoine est suspecte, aux dires mêmes de Lietzmann. Mais cette Vie contient des renseignements positifs - sur la déposition du saint, en particulier - qui ont bonne apparence. Le récit de

81. FESTUGIÈRE, p. 377-378.
82. *Ibid.*, p. 378.
83. *Ibid.*, p. 378-387.
84. *Ibid.*, p. 383, n. 1.
85. *Ibid.*, p. 385-386.
86. Après LIETZMANN, p. 211, DELEHAYE, p. VI, semble ignorer le colophon de A et douter que le manuscrit soit du Ve siècle.
87. LIETZMANN, p. 253, combine la chronologie de Vsyr avec le récit de Vgr.
88. DELEHAYE, p. XII-XV, va bien au-delà de la thèse de Lietzmann : ce n'est plus seulement le récit de la mort de Syméon selon Vsyr qui est rejeté, mais toute sa chronologie, et donc toute la fin de Vsyr (à partir de 122). C'est cette attitude extrême que semble avoir retenue Festugière.

mort semble sincère et naturel. Le caractère fantômatique d'Antoine, disciple de Syméon sans passé ni avenir, tourne à son avantage: ce personnage insignifiant, dont le récit n'entraîne nulle conséquence, ne peut qu'avoir dit vrai. Preuve qu'Antoine est bien ce qu'il dit être; preuve que le témoignage du syriaque est mensonger.

Confronté à cette thèse, le Père Peeters, après avoir rappelé la disproportion entre l'autorité des deux textes, se laisse entraîner sur un terrain glissant et veut prendre en défaut la Vie par Antoine. C'est oublier que l'adversaire est protéiforme, et que tel épisode sera aussitôt récusé comme interpolation[89]. Quant au récit de la mort, il ne peut être rejeté par l'analyse interne. Sa chronologie est si floue qu'on peut en tirer bien des choses. Et si l'on restreint le nombre de jours entre la constatation du décès et l'arrivée des évêques[90], plusieurs solutions s'offrent encore aux partisans d'Antoine: ou bien l'on pressera les voyageurs; ou bien l'on modifiera, une fois encore, le texte. Au pire, la thèse de Lietzmann offre un dernier refuge: Antoine est bien le disciple de Syméon; son témoignage est indépendant, sincère, véridique; mais nous n'en possédons plus que l'image déformée[91]. Voilà Antoine définitivement hors d'atteinte. Les discussions sur la cohérence de la Vie grecque conduisent à l'impasse, et le débat, situé au-delà du vérifiable, ne peut que s'éterniser.

Il faut, pour briser le cercle, mesurer l'enjeu du débat et, sans se concentrer sur le récit de mort et sur la véracité de détails qu'on pourra toujours contester, faire l'inventaire des conséquences. Du côté de Peeters, en rejetant Vgr, on risque de perdre quelques renseignements. Du côté de Lietzmann, le crédit accordé à Antoine entraîne une hypothèse importante: à Télanissos, aux côtés de la communauté syriaque, aurait existé une communauté grecque. Pour Delehaye et Festugière, toute la chronologie de Vsyr est rejetée au profit d'une construction nouvelle.

Ces conséquences, importantes, demandent qu'on prenne position; et, quand bien même il serait plus prudent d'attendre que le dossier philologique fût plus complet, je présenterai ici quelques remarques sur la nature des deux documents.

Aux yeux de Delehaye, le récit par Antoine, à la différence du syriaque, se recommande par trois qualités: «Il est plus inattendu, plus vulgaire, et, disons-le, plus naturel[92].» Est-ce à dire que, par extraordinaire, dans un texte hagiographique, au moment même de la mort du saint, la narration cesserait d'obéir aux règles du genre pour laisser place à un frais et naïf témoignage?

En fait, le personnage d'Antoine, tout comme son récit, peuvent éveiller des échos, et tel copiste latin, dont Lietzmann utilise le manuscrit, ne se fait pas faute de signaler ce qu'il y a de commun entre la mort de Syméon et celle de Paul de Thèbes, dont Jérôme nous apprend qu'il était mort en l'absence

89. C'est l'argument utilisé par Festugière contre Peeters à propos de Vgr 27 (voir note 79).
90. Festugière veut qu'Antoine soit monté dès le dimanche pour constater la mort de Syméon; mais la plupart des versions de la Vie par Antoine semblent parler du lundi. Le messager d'Antoine part donc le lundi. Le patriarche d'Antioche avec ses évêques, Ardabour avec ses soldats, sont là dès le mercredi.
91. LIETZMANN, p. 223.
92. DELEHAYE, p. XII.

de son disciple, nommé - lui aussi - Antoine[93]. Dans la Vie de sainte Pélagie[94], autre légende à succès, nous trouvons un personnage très comparable au disciple grec de Syméon : il s'agit du diacre Jacques, disciple du saint évêque Nonnos, qui se présente comme l'auteur de la Vie dans des termes très proches de ceux du prologue de Vgr[95]. Par la suite, c'est Jacques qui découvre la mort de la sainte : «De nouveau, je me rendis à sa cellule ; le lendemain et le surlendemain, j'attendis sans obtenir de réponse et je me dis en moi-même : S'il n'y a personne ici, c'est que le moine qui s'y trouvait s'en est allé. Puis, saisi d'une inspiration divine, je me dis à nouveau en moi-même : Je vais regarder avec attention s'il n'est pas mort sans que personne ne le sache[96].»

Dans la Vie de Pélagie, tout comme dans celle de Syméon, le narrateur est en même temps l'inventeur de la mort du saint, et les deux récits jouent sur le même thème de la mort inaperçue d'un ascète. Pour ce trait, d'autres rapprochements viennent à l'esprit : saint Sabas et l'un de ses disciples, au désert, découvrent un anachorète mort en prière dans sa grotte, et la page que Cyrille de Scythopolis consacre à cet épisode dérive elle-même des *Apophthegmata Patrum*[97]. Le récit d'Antoine ne fait nullement quitter le domaine de l'hagiographie : il nous conduit simplement du côté des saints anachorètes, dont l'ascèse héroïque et discrète n'est révélée au monde qu'après un trépas passé lui-même inaperçu. Récit hagiographique, roulant sur un thème connu, il peut accomplir vis-à-vis du public sa fonction principale : il signifie la sainteté de Syméon. Mais, emprunté aux légendes du désert, il rompt avec la communauté et les institutions de Télanissos et contraste avec le côté très spectaculaire de la vie du stylite. De là son aspect inattendu, et son naturel.

Antoine, narrateur, inventeur de la mort du saint, tout comme le diacre Jacques, est un personnage classique de l'hagiographie. Fait-il un bon auteur ? La question semble échapper à l'investigation et ressortir au jugement de vraisemblance. Mais on peut faire remarquer que trancher par l'affirmative est insuffisant. L'œuvre hagiographique, en effet, n'est pas une œuvre individuelle et privée. Elle a un caractère officiel, et la véritable question est de déterminer l'institution qui la fait naître et la promeut.

Delehaye et Festugière, qui ne posent pas cette question, laissent la Vie grecque flotter avec Antoine dans un espace abstrait. Lietzmann, pour sa part, tente de résoudre la difficulté : il y aurait eu, à Télanissos, deux communautés, l'une de moines syriaques, l'autre d'hellénistes ; la Vie grecque trouverait son origine dans cette dernière[98]. Solution intéressante, qui seule donne une consistance à Antoine. Mais elle se heurte à plusieurs difficultés : de cette communauté grecque, nous n'avons nulle trace ; dans la Vie par Antoine elle-même, il n'est pas question d'elle.

93. LIETZMANN, p. 208.
94. *BHG* 1478-1478d ; éd. B. FLUSIN dans P. PETITMENGIN, *Pélagie la Pénitente*, t. I, *Les textes et leur histoire*, Paris 1981, p. 41-131.
95. *V. Pelag.*, p. 77.
96. *Ibid.*, p. 92, l. 331-335.
97. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de saint Sabas*, éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1940, p. 107^{27}-108^{22} = Bessarion 4, PG 65, col. 104B-141A.
98. LIETZMANN, p. 222-223.

Comment peut-on résoudre d'une façon plus satisfaisante le problème que pose l'existence même de la Vie grecque ? Une fois écarté le personnage d'Antoine, qui a de bonnes chances d'être une fiction, et qui ne nous mène guère loin, il convient de s'attacher à ce que le texte a de propre. La collection des miracles, malgré des récits bien suspects, peut, du fait de son originalité, faire envisager un lien direct entre les premiers rédacteurs de la Vie grecque et Télanissos. Surtout, le récit de déposition contient des détails précis : la colonne de Syméon, à cette occasion, devient une vraie colonne de stylite ; la mention d'une triple déposition - à l'église de Cassianos, puis à la Grande Église appelée Métanoia-près-du-Veau, enfin dans la chapelle construite spécialement - inspire confiance et semble révéler une connaissance de la topographie et de la toponymie d'Antioche. De telles précisions, jointes à l'insistance avec laquelle l'hagiographe grec affirme l'inviolabilité du corps du saint, constituent autant de marques d'énonciation indirectes, qui conduisent vers une même conclusion : la Vie par Antoine, dont la partie la plus substantielle et la plus saine est la translation de la dépouille, doit être liée de quelque façon au culte de la relique. C'est ce qu'avait vu Peeters, qui proposait d'assigner comme origine à Vgr Constantinople au VIe siècle, où «l'on croyait posséder ... les restes mortels de S. Syméon[99]». Mais cette solution, inspirée par le désir de vider Vgr de toute substance, n'explique pas pourquoi ce sanctuaire constantinopolitain, s'il a existé, ne laisse aucune trace dans le texte d'Antoine. Plus simplement, on peut envisager de rattacher Vgr au sanctuaire qui, pendant un temps, a pu se flatter de posséder le corps indivis du grand stylite : la chapelle d'Antioche, où «beaucoup de guérisons s'accomplissent[100]».

Lietzmann, voyant entre les deux récits une opposition diamétrale, cherchait comme origine des textes deux institutions de même nature, mais concurrentes. Sans doute faut-il plutôt parler d'une dissymétrie des récits, dont la différence refléterait celle des milieux où ils sont produits : d'un côté la mandra et la colonne ; de l'autre, le sanctuaire de la relique.

Tout comme le récit d'Antoine, celui que nous trouvons dans la Vie syriaque est un morceau d'hagiographie, qui doit être examiné comme tel. Il s'agit cette fois - autre topos - d'une mort annoncée. La fonction est double, puisqu'il s'agit bien sûr de montrer la sainteté de Syméon, mais aussi de régler la succession du saint.

Voyons ce dernier point. Le problème qui se pose aux auteurs de la Vie syriaque est celui, classique, de l'héritage des charismes. La question est ici d'autant plus aiguë que les disciples de Syméon - la tradition est unanime sur ce point - vont être dépossédés des reliques de leur maître : le corps, mais aussi la mélote[101], c'est-à-dire, depuis Élie et Élisée, l'instrument par excellence de la transmission des charismes. De ce fait, le récit de la mort du saint doit être particulièrement soigné, puisqu'il est urgent, pour les disciples, de montrer qu'ils ont au moins recueilli, dans des conditions régulières, l'ultime bénédiction de

99. FESTUGIÈRE, p. 112.
100. LIETZMANN, p. 781.
101. Syméon insiste pour être enterré avec sa mélote : LIETZMANN, p. 168^{28-32}.

leur maître. De là un luxe de détails pour mettre en scène, lors des dernières heures de Syméon, chacun des disciples, selon l'ordre hiérarchique structurant la communauté. Si le récit d'Antoine est de type anachorétique, le récit syriaque est, lui, un bon exemple de la mort du maître d'une société monastique.

Par sa nature même, ce récit désigne ses auteurs, qui sont tout simplement ceux à qui le récit profite, c'est-à-dire les moines de Télanissos. Tout au long de la Vie syriaque, d'autres indices, directs ou indirects, nous font connaître ces moines, disciples de Syméon : ils recueillent les propos de deux soldats[102], du périodeute Bassos[103], de miraculés[104], ou bien puisent dans les archives du monastère[105] ; les deux premiers disciples sont les confidents du maître[106] ; le premier d'entre eux, le «disciple qu'il aimait», un nommé Jean, sans doute, fait construire la grande colonne[107], et c'est sur son épaule que Syméon rend le dernier soupir[108]. Tout concorde, et si nous ne savons pas avec certitude qui rédige la Vie, le véritable hagiographe ne fait aucun doute : il s'agit de la communauté de Télanissos.

L'autre fonction du récit doit être examinée soigneusement. Elle est d'abord banale, peu différente de celle du récit d'Antoine, ou de tout autre récit consacré à la mort d'un saint : il s'agit, en multipliant les signes reconnaissables par le public contemporain, de montrer la sainteté de Syméon. Mais la spécificité du syriaque vient du ton employé, qui est celui de l'apologie. Il ne s'agit pas seulement, d'une façon toute conventionnelle, d'auréoler le maître des attributs habituels de la sainteté, mais, contre des détracteurs dont nous savons par ailleurs qu'ils ne manquaient pas[109], de prouver que l'ascèse exceptionnelle de Syméon était bien une voie vers le Paradis.

Dans ce plaidoyer en faveur du stylite, un argument joue un rôle fondamental. La preuve de la sainteté de Syméon, c'est, nous dit-on, la gloire que Dieu lui a accordée, et qui est annoncée par un ange à Syméon au début de sa carrière[110], puis par le périodeute Bassos aux premiers temps du saint à Télanissos[111]. Cette prophétie trouve une première réalisation du vivant même de Syméon, mais surtout, elle atteint son point culminant à sa mort : «Les honneurs qu'il reçut et sa gloire furent importants, grands, nombreux, plus encore au jour de son trépas que durant sa vie... Sa fin fut plus grande que ses débuts. Si quelqu'un éprouve des doutes à son propos, son esprit en a été tranquillisé, et sa foi affermie[112].»

102. LIETZMANN, p. 86^{12-15}.
103. Par ex., LIETZMANN, p. 94^{34}-95^{1} ; 104^{26-29}.
104. Par ex., LIETZMANN, p. 114^{25}.
105. Par ex., LIETZMANN, p. 108^{33-35}, qui dépend d'une lettre de Syméon.
106. Par ex., LIETZMANN, p. 130^{13-22}.
107. LIETZMANN, p. 165-167.
108. Voir note 15.
109. L'apologie du stylitisme se retrouve chez THÉODORET, *Histoire Philothée* XXVI, 12 ; éd. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr. L'histoire des moines de Syrie*, cité *supra* n. 1.
110. LIETZMANN, p. 81^{33-36}.
111. *Ibid.*, p. 96^{32-36}.
112. *Ibid.*, p. 167^{25-30}.

Les traits essentiels du récit syriaque sont alors définis : la mort du saint, annoncée de longue date, précédée de signes éclatants, est un grand spectacle. Elle est publique et glorieuse. L'enjeu du récit qu'on lui consacre est considérable, puisqu'il est la clé de voûte d'une argumentation dont dépendent à la fois la sainteté du maître et l'existence de la communauté de ses héritiers.

L'importance de ces enjeux peut rendre le récit suspect, mais il faut prendre garde, avant de conclure en ce sens, à la nature particulière de l'argument utilisé, à savoir la gloire de Syméon. Cet argument implique en effet qu'on prend le public à témoin, et la chronologie soigneuse qui jalonne l'épisode, de juin à septembre, n'a d'autre fonction que de permettre à chacun le contrôle. Les moines de Télanissos, qui, avant 474, mettent en circulation ce récit dans le milieu même où Syméon, en 459, était mort, auraient pris, s'ils avaient truqué ce qui pouvait être contrôlable pour leurs contemporains, un risque tout à fait étonnant. Rejeter les dates qu'ils proposent pour leur substituer une construction artificielle constitue le plus risqué des paris. Ces dates, en fait, sont acceptées dès le VI[e] siècle en Syrie[113]. On notera aussi qu'à Antioche même, Évagre le Scholastique fait confiance à la Vie syriaque, et ne dit mot du récit par Antoine[114].

Pour le détail du récit, nous entrons insensiblement dans le domaine de l'invérifiable. Notons cependant que le côté très conventionnel du récit syriaque ne peut guère être invoqué contre lui, car s'il faut compter bien sûr avec la stylisation hagiographique, la nature de l'événement est particulière et suffit à expliquer l'aspect théâtral que revêt l'épisode et, pour parler comme Delehaye, sa «solennité classique». La mort de Syméon en effet n'est pas un fait divers ou un accident, mais une cérémonie dont on nous décrit le déroulement et les rites. Peut-être cette cérémonie n'a-t-elle pas eu lieu ; mais on ne voit guère pourquoi, et il faudrait dire à la suite de quel accident les moines, que nous voyons en une autre occasion se préparer à recueillir l'ultime bénédiction de leur maître[115], se seraient absentés précisément à son dernier jour.

Pour la déposition de la relique, il faut une fois encore prêter attention à la logique particulière de la Vie syriaque. Le point essentiel, dans l'histoire de cette relique qui échappe aux héritiers du saint, c'est encore de montrer la

113. ÉVAGRE LE SCHOLASTIQUE, *Histoire ecclésiastique* I, 13-14, éd. J. BIDEZ, L. PARMENTIER, Londres 1898, p. 20-25, déclare utiliser, en plus de la tradition orale des pères du désert, deux sources écrites : Théodoret ; une Vie qui est l'œuvre d'un témoin direct dans lequel il faut, sans aucun doute, reconnaître l'auteur de Vsyr.

114. Le *Chronicon edessenum*, du VI[e] s., donne la date suivante : «en l'an 771, le bienheureux Syméon le stylite quitta ce monde, le 2 ēlūl, un mercredi, à la onzième heure» (trad. I. GUIDI, *Chronica Minora* I, p. 8) ; le *Chron. miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens* dit pour sa part : «Mar Syméon mourut en l'an 770, le 2 du mois d'ēlūl» (trad. J.-B. CHABOT, *Chronica Minora* II, p. 112). La partie de ce Chronicon où se trouve mentionnée la mort de Syméon est datable de 636. Les synchronismes conduisent à dater la mort du saint du mercredi 2 septembre 459 ; la différence d'une année observable entre Vsyr, *Chron 724* d'une part, *Chron. Edess.* d'autre part s'explique sans doute par un début d'année placé différemment selon les sources.

115. Lors de la grande épreuve de Syméon, les disciples, croyant que la mort du saint est proche, prennent leurs dispositions pour recueillir sa bénédiction : LIETZMANN, p. 133[6-17].

gloire de Syméon. Les événements sont triés et décrits selon ce principe. La déposition provisoire à l'église de Cassianos n'apporterait guère au plaidoyer, non plus que l'érection de la chapelle Saint-Syméon à Antioche, foyer du culte qui concurrence Télanissos. Au contraire, la déposition à la Grande Église, honneur insigne, qui n'avait été accordé à aucun autre saint[116], qu'il fût apôtre ou prophète, est bien mise en valeur.

Concluons. Les deux Vies, syriaque et grecque, sont deux monuments hagiographiques de nature bien différente, dont la dissymétrie peut être mise en rapport avec l'existence de deux lieux du culte : d'un côté la colonne, de l'autre la relique. La Vie syriaque, écrite à Télanissos tout de suite après la mort du saint et sous le contrôle direct de ses disciples immédiats, nourrie des souvenirs vivants et des documents que conserve cette communauté, est toute bruissante d'actualité : il s'agit, aux yeux des contemporains, de prouver la sainteté du maître et de fonder la légitimité de ses héritiers. L'importance du document est à la mesure à la fois des enjeux et de la qualité d'une information toute fraîche. La chronologie qu'on y trouve pour les derniers mois du stylite, pièce importante d'une apologie, paraît hors de doute, et tout porte à croire qu'il en est de même pour les traits généraux du récit de mort. Arrivée jusqu'à nous dans des conditions excellentes, cette Vie syriaque est le guide exceptionnel qui nous conduit jusqu'au saint vivant.

Pour la Vie grecque, au contraire, Syméon est un saint mort. L'intérêt se déplace vers la relique, et seul le récit de la translation paraît justifier un préjugé favorable. Le reste est une légende, qui, du fait de son ancienneté et de sa possible origine syrienne, peut encore contenir, parmi beaucoup de paille, un peu de grain ; mais les amarres sont rompues avec Télanissos. La montagne et la mandra deviennent simple décor, où l'on ne cherchera pas trop longtemps, aux côtés des disciples syriens, une communauté d'hellénistes. Perché sur une colonne emblématique, flanqué d'un disciple de convention, le Syméon grec se confond progressivement avec son icône, sur laquelle chacun pourra venir ajouter les ornements licites. La tradition manuscrite embrouillée reflète ce phénomène et, si elle fait désespérer de reconstituer avec exactitude la teneur de la Vie primitive, elle est la mesure du succès d'un texte qui, débarrassé d'un référent historique trop pesant, accompagne désormais, dans le temps et dans l'espace de la chrétienté, le culte de saint Syméon le Stylite.

Bernard Flusin
Université de Paris-Sorbonne

116. *Ibid.*, p. 178^{11-12}.

APPENDICE

La mort de Syméon d'après la Vie syriaque B[117]

122. Son Seigneur ne le laissa pas quitter cette terre sans éclat et ne lui cacha pas le jour de son couronnement, mais il le lui révéla de la manière que je vais dire. Après qu'il eut passé sept années dans la mandra, il vit deux hommes debout devant lui, avec des vêtements splendides et précieux. L'un d'entre eux tenait de la main droite une verge avec laquelle il compta une mesure de quarante verges. Puis il se tourna vers son compagnon et lui dit: «Lorsque ce nombre de quarante sera accompli, la mesure sera parfaite, et il sera emmené. Alors, je ferai un signe tel qu'il n'y en eut pas à cette époque-ci, et puis je l'emmènerai.» Et comme le bienheureux ne l'avait pas pleinement compris, à nouveau, il mesura une seconde fois et dit les mêmes paroles. Il ne dit rien au bienheureux lui-même sur cette affaire, mais les deux hommes parlèrent ensemble pendant assez longtemps. Puis ils montèrent au ciel. Le bienheureux comprit que c'était à son propos qu'ils avaient parlé, et, tout le temps, il réfléchissait à cela. Et quand il vit que le nombre arrivait à son terme, il guettait le signe dont l'homme avait dit: «Je le ferai, et puis je l'emmènerai.» Et il réfléchissait à ce que pouvait bien être ce signe.

123. Quand il vit le signe de la colère qui s'abattit sur Antioche et sa région, quand il vit toute l'humanité se rassembler là par milliers, par myriades infinies et innombrables, quand il vit les prêtres amenant leur troupeau et s'empressant avec grand zèle et grand soin, avec des brûle-parfum, des lampes allumées et des croix, et tout le peuple accourant de toutes les régions en criant, pleurant et gémissant amèrement, et quand il vit aussi que le nombre était accompli, son esprit fut saisi par la crainte et il appela son premier disciple, auquel il dit en privé: «À ce que je vois, le nombre est accompli, et le signe est très imposant. Je ne sais pas si le terme de la mesure n'est pas arrivé et si je ne vais pas être emmené. Mais, avant même que le jour ne soit arrivé, voici ce que je te dis: voici de nombreuses années que tu es avec moi et tu sais bien que jamais mon corps n'a été enveloppé dans des vêtements autres que les peaux que voici. Et maintenant, je prends Dieu à témoin contre toi si tu permets qu'un autre vêtement enveloppe mes membres.» Et c'est ce qui fut fait: le corps du saint ne fut pas enveloppé dans un autre vêtement, mais dans ces peaux.

Son Seigneur lui accorda un trépas tel que, à ce que je crois, aucun enfant d'une femme n'en eut à cette époque-ci. En effet, le rassemblement de ce peuple et de cette humanité, infini et indicible, dura cinquante et un jours après que le dernier signe se fut produit dans la région. Et personne n'osait même rentrer chez lui sans trembler, ni aller aux champs sans frayeur. Personne ne faisait plus son travail, et la stupeur était répandue sur chacun. Les bras de chacun avaient perdu leur vigueur, tous les esprits étaient troublés et égarés. Tout le monde était là à attendre ce qu'ordonnerait le bienheureux, et ils attendaient

117. BEDJAN, p. 626-649 = LIETZMANN (HILGENFELD), p. 167-180. Les numéros des paragraphes sont ceux de la traduction de Hilgenfeld.

de recevoir les ordres de Sa Sainteté comme s'ils venaient de la bouche de son Seigneur.

124. Après que furent passés les cinquante et un jours, ainsi que je l'ai dit, arriva aussi la grande commémoraison du mois de tamouz (juillet), après laquelle le bienheureux ne fit plus d'autre commémoraison ; et personne ne peut décrire la foule qui se réunit à cette occasion. Depuis que le monde existe, en effet, il n'y en eut pas de telle dans l'humanité. Car Dieu avait excité toute la terre pour qu'elle vînt saluer et vénérer celui qu'il aimait, afin que, de son vivant même, on lui manifestât de l'honneur. C'est ainsi qu'il avait agi avec le saint Moïse quand il l'avait fait monter sur la montagne pour lui montrer la Terre Promise ; puis il l'avait emmené. Le bienheureux Mar Syméon appela tout le monde, les prêtres et leur troupeau, les grands et les petits ; il les réconforta et les consola, il leur ordonna et leur enjoignit d'observer les lois et les commandements de Notre Seigneur, ainsi qu'un père bon donne ses instructions à ses enfants chéris. Puis il leur dit : «Allez dans la paix de Notre Seigneur Jésus Christ. Faites des veilles dans vos villages trois jours durant, puis sortez au nom de Notre Seigneur, remettez la main à l'ouvrage, et que chacun fasse son travail. J'ai confiance dans le Seigneur Dieu qu'il vous gardera.»

125. Après qu'il eut renvoyé chacun dans la paix à son travail, passèrent trente jours. Le 29 du mois d'ab (août), à onze heures, le samedi, au moment où luit le dimanche, il éprouva soudain un malaise, alors que ses disciples se tenaient devant lui. Une douleur s'abattit sur lui, qui lui fit mal et qu'il ressentit par tout le corps. Ce malaise dura le dimanche, le lundi et le mardi. Alors, Dieu lui accorda une grâce si grande qu'on aura peut-être peine à le croire. Mais pour les croyants, tout est crédible, parce qu'ils savent que, pour leur Seigneur, tout est possible. Voici le signe qui se produisit : il y avait une chaleur oppressante et épouvantable, telle que par son haleine la terre était brûlée en ces jours où finissait ab (août) et commençait iloul (septembre). Alors, le bienheureux bénéficia de la grâce dont je parle. Peut-être du reste cette violente chaleur se produisit-elle à cause de lui, pour l'éprouver, et peut-être son Seigneur fit-il advenir ce signe pour lui donner dès ce monde des arrhes sur le salaire de ses efforts. Une douce brise se mit à souffler, qui était fraîche et suave et qui humectait le bienheureux comme une rosée céleste. Un parfum suave émanait de cette brise et se répandait, dont le pareil n'a pas encore été décrit dans le monde. Son parfum n'était pas unique, mais une vague venait après l'autre, chacune apportant un parfum différent. Ni les arômes, ni les bonnes plantes, ni les suaves parfums tels qu'on les trouve dans le monde ne peuvent être comparés aux parfums de ces vagues : car c'était la Providence et le soin de Dieu (qui les produisaient). Elles ne soufflèrent pas partout, ni sur toute l'échelle, mais seulement à partir du milieu jusqu'en haut, vague après vague ; et on ne les sentait pas dans toute la mandra. Personne ne remarqua cela, à cause des parfums qui brûlaient et qui s'exhalaient. Quand son premier disciple s'en aperçut - celui qu'il aimait, qui était constamment à côté de lui jour et nuit, et qui ne s'éloignait pas de lui, surtout en ces jours où il était mal (où il mourait A) -, il le consola, le réconforta, et lui dit : «Vois, maître, comme ton Seigneur t'aime ! En toute chose, il a fait ce que tu souhaitais et voulais. Il a fait venir le monde entier pour te saluer et pour t'honorer, et t'a fait voir, de tes propres

yeux, les honneurs qu'on te rend. Et maintenant, ce qui n'est encore arrivé pour aucun homme, voici qu'il l'a fait pour Ta Sainteté : dès ici il t'a donné des arrhes sur le salaire de tes efforts. Car jamais dans le monde n'a-t-on entendu dire, ou raconté, qu'il y ait eu un tel parfum. Le Seigneur t'a honoré comme il convient à tes mérites. Mais nous, nous prions ton Dieu, celui que tu as aimé depuis ta jeunesse : Remplis ta sainte bouche de bénédiction et bénis tes disciples. Car Ta Perfection sait bien comme ils révèrent et honorent Ta Justice.» Il les bénit, les mit en garde et leur interdit de parler à quiconque de ce parfum. Le bienheureux, en effet, savait bien que c'était réellement et vraiment une manifestation de la Providence divine.

126. Le mercredi, 2 du mois d'iloul (septembre), à neuf heures, alors que tous ses disciples se tenaient devant lui, il établit les deux au-dessus de leurs compagnons et les recommanda tous à Notre Seigneur. Alors, il se leva, se redressa ; par trois fois, il se prosterna, puis se releva, regarda vers le ciel, se tourna, et regarda vers le monde entier. Tout le peuple qui était là cria : «Bénis, Seigneur !» Il regarda vers l'Orient, vers l'Occident, vers tous les points de l'horizon, sortit sa main de sous sa tunique, et il les bénit trois fois et les recommanda trois fois à notre Seigneur. Et ses disciples, qui étaient debout et le soutenaient comme des fils le font pour un père bon et aimant, lui dirent encore : «Maître, bénis tes serviteurs ! Nous prions ton Seigneur, qui a fait ta volonté et qui te conduit vers lui, comme tu l'as prié.» Alors, il prit les mains des deux disciples et leur commanda à tous deux de s'aimer l'un l'autre, et il les établit sur leurs compagnons. Ensuite, il leva la main vers le ciel et les recommanda à notre Seigneur. Puis il leva ses yeux vers le ciel, se frappa trois fois de la main droite le cœur, s'inclina, et posa la tête sur l'épaule de son premier disciple. Ses deux disciples mirent leurs mains sur ses yeux, il rendit l'esprit à son Seigneur, s'endormit et trouva le repos après ses efforts, ses peines, ses tourments. Sa tête reposait sur l'épaule de ce disciple, les mains des deux disciples étaient posées sur ses yeux, tout le monde était debout et regardait vers lui.

127. Ses disciples, qui craignaient que les gens du pays ne se rassemblassent pour venir l'enlever et qu'ils n'en résultât désordres et rixes mortelles, firent pour lui un cercueil, dans lequel ils le mirent, sur la colonne, jusqu'à ce qu'ils eussent fait pour lui une sépulture honorable. Aussitôt, on entendit cela, la nouvelle se répandit et vola à travers le monde. Saisissement et frayeur s'emparèrent de chacun, la consternation s'abattit sur toute chair quand ils entendirent soudain ce qu'ils n'avaient pu soupçonner...

133. Son Seigneur ne laissa pas son serviteur fidèle quitter cette terre sans éclat, mais plus que pour tous les hommes de son temps et de sa génération il exalta ses triomphes aussi bien pendant sa vie que dans la mort. Pendant sa vie, vinrent des extrémités de la terre des peuples éloignés et des gens de langue barbare pour le saluer, jouir de son aspect resplendissant et aimable, recevoir son enseignement divin. Des empereurs lui témoignèrent constamment du respect par des lettres qu'apportaient leurs messagers. À son décès, prêtres et évêques se réunirent, avec leurs communautés et leurs troupeaux, et le général de l'empereur avec la foule des soldats qu'il avait sous ses ordres. À l'époque où mourut le saint maître, était général, avec le commandement sur tout l'Orient, le stratélate Ardabour, fils d'Aspar, tous deux honorés comme des rois dans

leurs domaines. Il amena avec lui vingt et un comtes, de nombreux tribuns, une armée infinie de soldats, et ils vinrent pour les obsèques du saint maître. La ville, avec force larmes et gémissements, pria et supplia Ardabour de le ramener là, afin qu'il servît à leur ville de rempart, puisque le leur avait été détruit à cause de leurs péchés, et afin qu'ils fussent protégés par ses prières. Et c'est ce qui fut fait par le Seigneur, afin de montrer quels honneurs il accorde à ceux qui l'aiment et l'honorent par leurs œuvres bonnes et leurs actes de justice.

Il le conduisit en effet et le fit descendre avec force honneurs et nombreuses louanges. Prêtres et évêques le portèrent en procession de leurs bras, avec tous les fils de la sainte Église, jusqu'au village de Shih, à trois milles environ de la mandra. Là, on le mit sur un char, et il fut entouré par les officiers, les grands, les juges des villes, et de nombreux soldats, et un peuple infini et innombrable. Les gens du pays, en effet, accouraient avec empressement, hommes et femmes, jeunes et vieux, garçons et filles, esclaves et gens libres, afin de le saluer et d'obtenir sa bénédiction, et ils faisaient brûler les parfums et briller les lampes...

134. Le corps du saint fut convoyé pendant cinq jours avant de faire son entrée. Il sortit de la mandra le lundi, et le vendredi il entra dans la ville d'Antioche la Grande en grand cortège et parmi des louanges indicibles tandis qu'on faisait brûler des parfums et briller des lampes et qu'on répandait des arômes devant lui et sur tout le peuple qui le suivait. Et l'on chantait des cantiques et des hymnes spirituels devant lui jusqu'à ce qu'il fût entré et qu'il eût été déposé dans la sainte Grande Église, qu'avait fondée Constantin, l'empereur victorieux et juste - que sa mémoire soit bénie dans les deux mondes ! -, chose qui ne se produisit pour aucun bienheureux, ni parmi les premiers, ni parmi les derniers. En effet, personne ne fut jamais déposé à la Grande Église ni parmi les prophètes, ni parmi les apôtres, ni parmi les martyrs, mais seulement le bienheureux Mar Syméon. En plus, l'évêque d'Antioche et tout son clergé, chaque jour, comme pour la liturgie, chantèrent devant lui des hymnes spirituels ; et de grands brûle-parfum furent placés devant lui constamment, qui exhalaient sans cesse de bonnes odeurs et des arômes choisis, comme ils en exhalaient durant sa vie, parce que Dieu voulait faire savoir combien il l'avait honoré pendant sa vie et à sa mort...

[137. Le saint élu de Dieu Mar Syméon s'endormit, fut couronné et termina son combat et reçut sa couronne avec bon renom et œuvres de justice, et une grande joie s'empara de tous les gens pieux, en l'an 770, à la fin de la dôdékatè, c'est-à-dire la douzième année, et au début de la triskaidékatè, c'est-à-dire la treizième année, le 2 du mois d'iloul (septembre), un mercredi. Après s'être endormi, il resta dans la mandra, sur la colonne, dans le cercueil, pendant dix-neuf jours ; selon le compte du mois, 20 jours, parce que le compte du mois est décalé d'un jour par rapport au décès du bienheureux. Il s'endormit donc le 2 du mois et quitta la mandra le 21 du mois d'iloul (septembre), et il arriva dans la ville d'Antioche le 25 du même mois, un vendredi. Il sortit un lundi, il entra un vendredi, après cinq jours d'un grand et joyeux cortège. Que sa mémoire soit bénie, que sa prière vienne éternellement sur la création. Amen[118].]

118. Ce dernier paragraphe est absent du manuscrit A.

NOUVELLES EULOGIES DE SYMÉON*

Jean-Pierre SODINI

Depuis l'article que j'ai consacré à l'iconographie de Syméon l'Alépin[1], un certain nombre de nouveaux documents ont été publiés ou sont apparus sur le marché des antiquités. Une eulogie du British Museum a été reproduite dans un guide du Musée[2]. Deux autres acquises en 1986 par le Royal Ontario Museum ont été exposées au Krannert Art Museum d'Urbana-Champaign[3]. «Trois petits documents inédits» dont la provenance et le lieu de dépôt ne sont pas précisés ont été publiés en dessins par O. Callot[4]. En 1990, la galerie Temple a mis sur son catalogue[5] deux eulogies sur les trois qui avaient déjà été proposées à la vente à Zurich un an avant[6]. Surtout, une eulogie de Deir Sem'an, une autre de Kenisset Nakhlé et cinq eulogies de collectionneurs alépins (provenant sans doute du Massif Calcaire) ont été décrites (avec dessins à l'appui et photographies pour trois d'entre elles) par R. Fernandez[7]. La photographie d'une autre, trouvée près d'Alep, m'a été aimablement communiquée à l'occasion des récentes célébrations sur le mille cinq centième anniversaire de la fondation du martyrion de Qal'at Se'man[8]. Dix-sept documents nouveaux au moins sont ainsi apparus en deux ans et je suis sûr qu'un certain nombre d'autres m'ont échappé.

Il est intéressant de les confronter à la classification des représentations que j'avais esquissée en 1989, d'autant que très vraisemblablement la majorité d'entre eux a été découverte plus près de Qal'at Sem'an, lieu de culte de Syméon

* *Mon. Piot* = *Monuments et Mémoires, Fondation Eugène Piot.*
JdI = *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts.*

1. J.-P. SODINI, Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier stylite, *Mon. Piot* 70, 1989, p. 29-53.
2. R. LOWERANCE, *Byzantium*, Londres 1988 (British Museum Ser.), p. 57, fig. 70.
3. E. DAUTERMAN MAGUIRE, H. P. MAGUIRE, M. J. DUNCAN-FLOWERS, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, Urbana et Chicago1989 (Illinois Byzantine Studies II), n°s 126-127.
4. O. CALLOT, À propos de quelques colonnes de stylites syriens, dans R. ÉTIENNE, M.-T. LE DINAHET et M. YON, *Architecture et Poésie dans le monde grec, Hommage à Georges Roux*, Lyon 1989, p. 107-122: ces eulogies ont été «acquises, il y a déjà longtemps, sur le marché de Beyrouth et» sont «aujourd'hui dans des collections privées. Elles n'ont pas de provenances précises, mais leur origine syrienne paraît cependant assurée».
5. R. TEMPLE, *Early Christian and Byzantine Art*, Londres 1990, p. 111-113, n°s 86-87.
6. *Auction XXIII*, 20 Nov. 1989, Zurich: Jewish, Early Christian and Byzantine Antiquities, p. 58, n°s 169-171. Je dois cette référence à C. et M. Mango.
7. R. FERNANDEZ, Les représentations des stylites, *Collectanea* (Studia Orientalia Christiana) 18, 1985, p. 124-127.
8. Je remercie M. P. J. Megarbane de m'avoir communiqué ces photographies ainsi que les informations concernant cet événement important.

protostylite (v. 390 ?-459), que du Monastère du Mont Admirable où était vénéré son jeune homonyme (521-592). Cet apport rééquilibre donc le corpus déjà existant où les eulogies du Musée d'Antioche ont une part importante.

À l'exception d'une seule[9] (**1**, fig. 1), qui est identique à un exemplaire naguère publié par J. Lassus (moine en buste de face avec légende en deux lignes le désignant comme Syméon)[10], les nouvelles eulogies correspondent toutes au type représentant un stylite sur sa colonne, couronné par un ou deux anges volant. L'échelle menant à la colonne se trouve tantôt à gauche, tantôt à droite. Les distinctions à partir de ce schéma iconographique de base se font d'après les autres éléments. Peut-être des détails de rendu sont-ils aussi à prendre en considération, encore que les séries en l'état actuel soient trop réduites pour être fiables.

Eulogies sans personnages annexes

2. Fig. 2. Collection Adolphe Uhlmann (Alep)[11]. Diam. 2[12]. Socle, colonne décorée de trois croisillons. Échelle à droite (5 barreaux). À gauche, vase fermé mal défini, sans doute le traditionnel encensoir ou brûle-parfum. L'encens est mentionné en toutes lettres sur certaines eulogies qui sont attribuées par leurs inscriptions au saint du Mont Admirable[13].

3. Fig. 3. Collectionneur d'Alep[14]. Diam. 2,1. Sur une surface plane (sol ?), colonne trapue. Le buste du saint est indiqué comme quelquefois[15] par deux espèces de boules d'où émerge une tête encapuchonnée. Deux anges couronnant le saint. Échelle à droite. À gauche, encensoir ; à droite, «quatre points en forme de croix» (mais le dessin semble bizarre).

4. Fig. 4. Vente Temple[16]. Diam. 2,4. Scène inscrite dans un cercle de grènetis. Socle tronconique. Échelle à droite (7 barreaux) dont le sommet vient taper contre une saillie (bras du stylite ou avancée de la plate-forme). Anges volant de part et d'autre de la tête du saint. À gauche, une amphore nettement dessinée. Ce conteneur, que l'on retrouve sur les eulogies **7** et **8**, ne devait pas contenir d'encens ou de parfum mais plutôt de l'huile ou de l'eau. L'huile sanctifiée par les reliques était très recherchée dans la piété syrienne. L'eau n'est peut-être pas à exclure car Syméon était intervenu contre la sécheresse et, par ailleurs, nous ne savons rien des reliquaires qui existaient à Qal'at Sem'an. Sur le site, la seule relique vénérée du saint qui soit connue était la colonne, mais il a pu y en avoir d'autres.

9. R. FERNANDEZ, Représentations..., cité *supra* n. 7, p. 124-126, fig. 12 (= notre fig. 1), phot. 7. Cette eulogie provient de Kenisset Nakhlé, près de Djisser ech-Choughour.
10. J.-P. SODINI, Iconographie..., cité *supra* n. 1, p. 33.
11. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 126, fig. 14b (= notre fig. 2).
12. Toutes les dimensions sont en cm.
13. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 36-37 avec bibliographie.
14. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 126, fig. 15 (= notre fig. 3).
15. Par exemple, eulogie achetée à Alep (cf. J.-P. SODINI, Iconographie..., fig. 6 et 7).
16. R. TEMPLE, *Art*..., cité *supra* n. 5, n° 87, p. 112 (= notre fig. 4) = *Auction XXIII*..., cité *supra* n. 6, p. 58, n° 171.

Eulogies avec personnages annexes

Un personnage

5. Fig. 5. Collection Adolphe Ulhmann (Alep)[17]. Diam. 1,8. Socle galbé. Colonne élancée avec deux croisillons espacés. Stylite en buste étiré vers le haut. Échelle à droite (sans indication de barreaux ?). Anges volant. À gauche, petit personnage mal visible.

6. Fig. 6. Royal Ontario Museum[18]. Diam. 3,1. Pas de socle. À mi-hauteur de la colonne, sorte de cercle superposé à la colonne ou cavité circulaire (?). Buste triangulaire du saint avec drapé aux plis obliques serrés ; au milieu, grand encolpion décoré d'une croix. Visage bien détaillé (barbe, yeux). Croix au-dessus de la cuculle. Échelle appuyée sur l'angle droit du buste. Deux anges tenant une couronne chacun. À gauche, un personnage (moine ?) agenouillé ou accroupi tenant un encensoir. Sur sa tête une forme pointue peut suggérer en effet la cuculle ; en revanche, l'espèce de croissant placé au-dessus ne me paraît pas avoir de signification claire. De part et d'autre du personnage, deux croix.

Le cercle superposé à la colonne pourrait être un panier pendant de la colonne, utilisé d'après les sources pour porter la nourriture au saint. On trouve quelque chose d'approchant sur l'eulogie du Musée d'Antioche inv. n° 9149, où je crois même discerner la corde le rattachant à la colonne[19]. Syméon porte un encolpion à peine plus petit sur d'autre eulogies, dont le document **12**[20]. Un personnage accroupi tenant sans doute, mais avec un geste légèrement différent, un encensoir figure sur une autre eulogie trouvée à Qal'at Sem'an, où Syméon présente aussi un buste triangulaire et où l'échelle se raccorde de manière identique à la pointe droite du triangle[21] (fig. 7). Le personnage se retrouve également sur une autre eulogie du Musée d'Antioche, à droite de la colonne (échelle à gauche)[22].

7. Fig. 8. Lieu de dépôt non indiqué par O. Callot[23]. Diam. 1,9. Socle très court et tronconique. Le buste est indiqué par un renflement peu marqué. Échelle à droite (5 barreaux). Le corps des anges est horizontal, ce qui est peu fréquent (cf. toutefois eulogie **15**). À gauche, personnage debout tendant les bras vers le saint ; à droite, entre l'ange et l'échelle, amphore.

Sur l'amphore, cf. eulogie **4**.

17. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 126, fig. 14a (= notre fig. 5).
18. E. DAUTERMAN MAGUIRE, H. P. MAGUIRE, M. J. DUNCAN-FLOWERS, Holy Powers..., cité *supra* n. 3, n° 126 (= notre fig. 6). Inv. R.O.M. 986.181.78.
19. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 46. La photographie la plus claire est dans W. DJOBADZE, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the-Orontes*, Stuttgart 1986, pl. 57, fig. 225.
20. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 43-44, fig. 15 (coll. Thierry) et p. 50-51, fig. 18 (coll. Dumbarton Oaks).
21. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 38, fig. 4 (= notre fig. 7).
22. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 46.
23. O. CALLOT, Colonnes..., cité *supra* n. 4, p. 109, fig. 2.

8. Fig. 9. Collection privée (Alep)[24]. Diam. non communiqué. Même iconographie que **7**. L'amphore paraît placée légèrement plus bas et plus près de l'échelle. L'avant-dernier barreau de celle-ci n'est pas indiqué et le montant droit présente à cette hauteur une sorte d'empâtement, indiquant peut-être une matrice usée. Mais peut-on comparer une photographie à un dessin ? Le poinçon est décentré de la même manière dans les deux eulogies mais ce défaut identique ne peut tenir qu'au hasard.

9. Fig. 10. Collection Adolphe Ulhmann (Alep)[25]. Diam. 1,8. Pas de socle apparemment. Fût décoré de trois croisillons courts et espacés. Plus qu'à un triangle, le buste du saint s'apparente à un losange. Échelle à droite (10 barreaux). À droite de celle-ci, un petit personnage paraissant tendre les bras. Il ne semble pas y grimper. À gauche, une forme compacte considérée par R. Fernandez comme un encensoir.

Malgré l'imprécision du dessin, je suis tenté de rapprocher cette eulogie d'une autre (fig. 11) présentée tantôt comme venant de Qal'at Sem'an, tantôt comme achetée à Alep, ce qui n'est peut-être pas très différent, étant donné la proximité de cette ville du sanctuaire[26] : si des différences de proportions ou de forme existent pour la colonne et le buste, le schéma iconographique est identique, ainsi qu'un détail (croisillons sur la colonne). Une autre eulogie identique a été découverte dans l'église IV de Deir Seta dans la zone de l'abside[27].

Deux personnages : un de chaque côté

10. Fig. 12. Musée des Pères Franciscains à Alep, provenant de Deir Sem'an[28]. Diam. 2,2. Socle court évasé. Deux croix sur le fût. Le parapet de la plate-forme est indiqué, ce qui est rare. On voit en effet une sorte de treillis entre la colonne et le buste. Échelle à droite (7 barreaux) que semble escalader un moine assez grand. Sa taille a empêché la mise en place de l'ange normalement attendu au-dessus, si bien qu'il n'y a qu'un seul ange, à gauche de la tête du saint. Sous l'échelle, une croix. À gauche, sous l'ange, un moine représenté jusqu'à la taille, dont la tête est flanquée de deux croix. Entre sa cuculle (légèrement à droite de celle-ci) et l'ange, un cercle qui correspond peut-être à la couronne tenue par l'ange à moins qu'il ne faille y voir un équivalent du croissant figuré sur l'eulogie **6**.

À l'exception de la croix qui figure, non sur la colonne proprement dite, mais sur le socle dans la plaque de Qasr Abu Samra, actuellement au Musée de Berlin[29], les croix sur le fût (une, voire deux comme sur notre exemplaire)

24. Document communiqué par M. P. J. Megarbane.
25. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 126, fig. 14c.
26. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 38, fig 6 (= notre fig. 11) et 7.
27. D'après la photographie montrée par Mme W. Khoury que je remercie ; je ne me souviens pas toutefois de la présence du petit personnage à droite de l'échelle. Son absence créerait une différence avec les eulogies de ce type déjà connues.
28. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 124, fig. 11(= notre fig. 12).
29. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 34, n. 28 ; cf. aussi V. H. ELBERN, Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites, *JdI* 80, 1965, fig. 1, p. 281.

ne se rencontrent que sur les eulogies médiévales en plomb du Mont Admirable[30]. La balustrade représentée sous forme d'une grille faite de croisillons se retrouve sur un médaillon en plomb du Cleveland Museum, daté des environs de 1100 par Ph. Verdier[31], mais aussi sur deux eulogies de la collection Thierry[32] ainsi que sur une autre ayant appartenu à la collection de M. Dahda[33]. Le moine grimpant à l'échelle et chassant en raison de sa taille l'ange que l'on attend autour de la tête du saint se retrouve, plus grand encore et avec un mouvement d'ascension mieux marqué sur l'eulogie inv. CA 6043 du Musée du Louvre[34]. Mais la comparaison entre les deux eulogies s'arrête là.

Deux personnages: groupe de deux sur un côté

11. Fig. 13. Lieu de dépôt non communiqué par O. Callot[35]. Diam. 1,85. Socle tronconique de hauteur irrégulière. Buste indiqué par deux protubérances latérales légèrement arrondies. Échelle à gauche (5 barreaux). Deux anges volant. À gauche de l'échelle, vase ou encensoir; à droite, «deux petits personnages très schématiquement esquissés».

12. Fig. 14. Collection Girardi (Alep)[36]. Diam. 2,1. Socle galbé. Aux deux tiers de la colonne, bourrelet qui évoque le système de cramponnage des segments de colonne entre eux restitué par O. Callot[37]. Échelle à gauche (trois barreaux visibles). La cuculle du saint est surmontée, comme souvent, d'une croix. Deux anges volent de part et d'autre de la tête, chacun tenant une couronne. À droite, sans doute deux personnages debout.

Le schéma iconographique rappelle tout à fait l'eulogie précédente. il n'y manque que le vase ou l'encensoir à gauche de l'échelle. Mais peut-être était-il peu marqué ou usé et sa présence a-t-elle échappé à la vigilance de R. Fernandez.

13. Fig. 15. Lieu de dépôt non communiqué par O. Callot[38]. Diam. 3,3. Un double cercle en relief entoure la représentation. Le socle et la colonne sont cernés par un câble de grènetis. Le socle tronconique est divisé en deux par un retour de ce câble, qui suggère deux degrés, comme sur le socle réel. Il en va de même pour la colonne, où l'on devine l'amorce du retour transversal du câble, sans doute pour indiquer l'existence de tambours distincts. Au-dessus, bande faite de barres verticales, qui peut correspondre à la représentation du parapet, encore que l'on eût attendu un espace au moins aussi large que le

30. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 35 avec bibliographie n. 33. La plupart des exemples avec de bonnes photographies dans P. VERDIER, A Medallion of Saint Symeon the Younger, *Bull. of the Cleveland Museum of Art*, janv. 1980, p. 17-27.
31. P. VERDIER, Medallion..., p. 17, fig. 1-2.
32. J.-P. SODINI, Iconographie..., fig. 15, p. 42 et fig. 17, p. 49.
33. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 51, n. 53; C. C. VERMEULE, *Romans and Barbarians*, Boston 1976, n° 106.
34. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 42-43, fig. 16.
35. O. CALLOT, Colonnes..., p. 108-109, fig. 1 (= notre fig. 13).
36. R. FERNANDEZ, Représentations..., p. 126, fig. 13 (= notre fig. 14), phot. pl. II, 8.
37. O. CALLOT, Colonnes..., p. 110-116.
38. O. CALLOT, Colonnes..., p. 109-110, fig. 3 (= notre fig. 15).

buste du saint. Celui-ci est triangulaire, recouvert d'un manteau dont les plis obliques convergent de manière symétrique vers l'axe médian indiqué par un encolpion. L'échelle, placée à droite (7 barreaux), est accrochée à la pointe droite du triangle. Les deux anges volant tiennent une couronne. À droite de l'échelle, un vase fermé (ou un encensoir, rappelant celui de l'eulogie de Qal'at Sem'an ou d'Alep déjà citée[39]). À gauche de la colonne, deux moines de face.

14. Fig. 16. Vente Wolfe - Sternberg, Zurich[40]. Diam. 3,6. Même matrice, ou peu s'en faut, que l'eulogie précédente, mieux centrée. Du coup l'ange de gauche est totalement visible. La similitude se vérifie jusque dans les détails (grènetis autour de la colonne, position de l'échelle, drapé et attitudes des anges et des personnages, buste du saint avec plissé symétrique et encolpion). L'encensoir (?) paraît plus incliné que sur le dessin d'O. Callot, mais cette différence peut correspondre à une erreur de dessin.

La représentation de la colonne (sans grènetis toutefois), du stylite (malgré l'absence d'encolpion) et de l'échelle rappelle celle d'une eulogie trouvée à Qal'at Sem'an[41].

Quatre personnages: deux groupes de deux personnages de part et d'autre de la colonne

15. Fig. 17. Royal Ontario Museum[42]. Diam. 3,17. Image à l'intérieur d'un cercle de grènetis. Pas de socle, la colonne est légèrement tronconique, se rétrécissant vers le haut; elle offre quelques restes de stries horizontales. Le buste se présente comme une masse carrée aux angles arrondis sans détail. À gauche, l'échelle, étroite, peu inclinée pour gagner de la place sur sa gauche, avec de nombreuses stries parallèles indiquant les barreaux. Les anges flanquant le saint sont fortement cambrés car leurs jambes forment un angle droit avec leur buste. En bas, à gauche, deux personnages dont le plus près de la colonne se tient en position d'orant. À droite, contre la colonne, rang de lettres syriaques; à droite des lettres, deux autres personnages. Au-dessus d'eux, une ou deux lettres syriaques.

L'eulogie inv. n° 8536 du Musée d'Antioche[43] offre le même schéma iconographique. Certains détails comme le bord en grènetis sont communs aux deux pièces. Aussi le motif à droite de la colonne considéré comme peut-être une plante est sans doute une inscription en syriaque[44]. Des lettres en syriaque

39. J. P. SODINI, Iconographie..., p. 38, fig. 6 et 7.
40. *Auction XXIII*..., cité *supra* n. 6, p. 58, n° 169 (= notre fig. 16).
41. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 38, fig. 4.
42. E. DAUTERMAN MAGUIRE, H. P. MAGUIRE, M. J. DUNCAN-FLOWERS, Holy Powers..., n° 27 (= notre fig. 17).
43. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 47. Pour une description détaillée et une photographie, cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche*, Bruxelles 1967, n° 10, p. 153-154, fig. 87; meilleure photo dans P. MERLAT, Nouvelles images de Saint Syméon le Jeune, *Mélanges Ch. Picard II* (*RA* 31/32, 1949), p. 725, fig. 8.
44. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Itinéraires..., cité *supra* n. 43, p. 153: «un motif indistinct, où M. Lassus croit voir une plante»; elle reconnaît comme un signe le motif situé entre le

apparaissent peut-être aussi sur l'eulogie inv. n° 9242 du même musée sur le côté gauche de la colonne et à droite contre le bord à grènetis[45].

Eulogies avec scènes christologiques

16. Fig. 18. Vente Temple[46]. Diam. 2,6. Le socle n'est pas évident ; la colonne est relativement longue et se rétrécit vers son sommet. Le buste du saint est rendu par deux masses circulaires, comme dans l'eulogie de provenance discutée (Alep ? Qal'at Sem'an ?)[47]. À droite, échelle (12 barreaux). En haut, deux anges de part et d'autre de la tête du saint encore que le décentrement de la matrice ait amputé le côté droit d'une partie de l'image. En bas à gauche, scène de baptême (saint Jean Baptiste imposant sa main sur un Christ plus petit ; au-dessus du Christ, colombe). Entre cette scène et la colonne, un «brasero», plus élancé que sur l'eulogie EN 191-01, trouvée à la porterie de Qal'at Sem'an[48], ou sur celle de Haffé[49]. À droite, toute lecture semble difficile. Le rédacteur de la notice du catalogue de la galerie Temple y voit un personnage debout. J'y discerne plutôt le bas d'un personnage assis, avec la courbure caractéristique de la position à hauteur du genou. Dans ce cas, il ne peut s'agir, si l'on se fie aux parallèles, que de la Vierge à l'Enfant. S'il en était ainsi, cette composition serait à mettre en relation avec l'eulogie de la collection Pottier[50], dans la mesure où, comme elle, elle conserve l'échelle qui disparaît sur les eulogies que je crois plus évoluées. La seule différence est la présence de ce «brasero», absent dans l'eulogie Pottier, qui est ici placé par symétrie avec l'échelle. Seule la vue directe de ce document permettrait toutefois d'identifier la scène de droite.

17. Fig. 19. British Museum, sans indication de provenance[51]. Diam. non communiqué. Cette eulogie correspond au stade le plus accompli des eulogies à scènes christologiques, tel du moins que j'ai pu le reconstituer[52]. L'échelle a disparu. De part et d'autre de la colonne, flanquée de deux cierges, ont pris place deux scènes, à gauche, le Baptême du Christ, à droite, la Vierge à l'Enfant.

groupe de droite et l'ange. Même incertitude chez P. MERLAT, Nouvelles images..., cité *supra* n. 43, p. 725 qui renvoie lui aussi à J. Lassus (et à R. P. R Mouterde qui penche pour un cep de vigne).

45. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 47 ; bonne photo dans W. DJOBADZE, *Investigations...*, cité *supra* n. 19, pl. 57, fig. 221.

46. R. TEMPLE, *Art...*, p. 111-112, n° 86 (= notre fig. 18) ; cf. aussi la photo de l'eulogie dans *Auction XXII* ..., fig. 170, p. 58.

47. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 38, fig. 6 et 7.

48. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 40, fig. 13.

49. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 43 ; I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milan 1975, p. 177, fig. 30 et pl. 33,2.

50. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 48 ; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Une eulogie inédite de St Syméon Stylite le Jeune, *Byz.* 51, 1981, p. 631-635.

51. R. LOVERANCE, Byzantium, cité *supra* n. 2, fig. p. 57. Cette eulogie est distincte de celle du British Museum déjà publiée par R. CAMBER, A hoard of terracotta amulets from the Holy Land, *Actes du XVe Congrès Int. d'Études Byzantines Athènes 1976*, Athènes 1981, II A, fig. 15, p 104-105.

52. J.-P. SODINI, Iconographie..., p. 48-51.

Entre les anges du registre supérieur et ces scènes, répété de part et d'autre de la colonne, le mot *hagios*. Sur cette eulogie, décentrée, la Vierge n'est plus visible mais on aperçoit le *alpha* de l'inscription qui surmontait la scène. Cette iconographie se retrouve sur quatre pièces autrefois dans la collection W. H. Moore (fig. 20)[53] et sur celles que j'avais précédemment regroupées (Coll. Dumbarton Oaks, Coll. Malcove, Coll. T. Dahda, Musée d'Antioche). Notre eulogie serait proche par le traitement des motifs de celle de Dumbarton Oaks (forme des chandeliers, aspect du saint avec encolpion et de la colonne), sauf pour la forme des ailes des anges et l'inscription écrite de gauche à droite sur cette dernière. Exemplaire voisin à l'Ashmolean Museum (Oxford).

Conclusion

Ce nouveau matériel n'apporte pas de certitude absolue dans l'attribution à l'un ou l'autre Syméon des eulogies. Beaucoup d'entre elles ont des chances de provenir des environs immédiats d'Alep et, partant, de devoir être attribuées plutôt au Syméon de Qal'at Sem'an qu'à celui du Mont Admirable. Ainsi les eulogies **2**, **3**, **5**, **10** (Deir Sem'an), **12**, **14**. L'eulogie **6** (Royal Ontario Museum), proche d'une autre trouvée à Qal'at Sem'an même (fig. 7), pourrait être de la même région. En revanche l'eulogie **15**, très proche d'un document du Musée d'Antioche, devrait plutôt être attribuée à l'ascète du Mont Admirable. Pour les autres, une prudence encore plus grande s'impose. Il faut attendre d'autres trouvailles pour tenter de constituer des séries. L'analyse des pâtes (argile ou mélange à base de cire absent dans les eulogies ici présentées), comme pour tout ce qui touche à la céramique, serait décisive. Enfin, la production et la technologie de ces objets reste mystérieuse. Étaient-ils fabriqués, commme le suppose O. Callot[54], dans des «ateliers anonymes» distincts des lieux de pèlerinage et apportés là ensuite pour être distribués aux pèlerins. Y avait-il sur place des ateliers ? Quelle est la paume dont l'empreinte est imprimée au revers de la médaille ? Celle du potier ou celle du pèlerin, comme l'a récemment proposé Cynthia Hahn[55] ? Enfin cette argile qui paraît mal cuite a-t-elle été simplement compactée et séchée au soleil ou bien a-t-elle été cuite au four ? Autant de questions pour l'instant sans réponse.

Jean-Pierre Sodini
Université de Paris I

53. G. A. EISEN et F. KOUCHAKJI, *Glass*, II, New York 1927, p. 529, pl. 132 (les quatre eulogies inférieures) et p. 538, fig. 232 à g. (= notre fig. 20). Leur commentaire est erroné.
54. O. CALLOT, Colonnes..., p. 111.
55. C. HAHN, Loca Sancta Souvenirs : Sealing the Pilgrim's Experience dans R. OUSTERHOUT, *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana et Chicago 1990 (Illinois Byzantine Studies I), p. 93.

APPENDICE : PLAQUE SCULPTÉE AVEC REPRÉSENTATION DE STYLITE

Une plaque sculptée (fig. 21), fragmentaire (brisée à gauche), provenant de Syrie, faisait également partie de la vente Temple[56]. Calcaire, 81x89x16,5. Une sorte de feston cerne le champ décoré qui paraît avoir été réparti en deux moitiés symétriques de part et d'autre d'une colonne de stylite sur un socle à deux degrés, le buste du stylite perçant la bordure festonnée et la croix surmontant la cuculle atteignant l'extrême limite du rebord supérieur de la plaque. La partie intacte à droite comprend sous une architrave décorée de festons et supportée par deux colonnes torses (avec chapiteaux simplifiés de feuilles lisses) un personnage central auréolé, flanqué de deux autres, plus petits également auréolés. Il me semble que l'auréole centrale porte à gauche deux incisions évoquant l'extrémité latérale d'une croix. Dans ce cas, le personnage central serait le Christ. Dans la lunette de l'arc qui surmonte l'architrave et qui est lui aussi décoré de motifs géométriques (chevrons ?), une croix centrale flanquée de deux oiseaux ; dans les quadrants de la croix, cercles concentriques pointés. Dans l'écoinçon délimité par l'arc et la colonne du stylite, un autre oiseau. Entre la colonne et l'arcature, sous l'architrave prolongée d'où pend une grappe, un autre personnage, sans auréole, sur un petit piédestal. Le décor devait se répéter à gauche de la colonne, peut-être avec quelques variantes. Ne sont conservés que le petit personnage (assis ?) sous la grappe qui pend aussi de l'architrave prolongée de l'arcature de gauche ; un fragment de la colonne torse droite ; le départ droit de l'arc ; l'oiseau dans l'écoinçon symétrique du premier ; à l'intérieur de la lunette, l'oiseau qui dans la lunette flanquait à droite la croix. Une inscription court sur les bords supérieurs et droit de la plaque : ['Εγ]ὼ Σέργις ἀρχιμανδρίτες σὺ[ν Θ(ε)]ῷ ἐθεμελίωσα τὼ κυν(ὸν) νύπτ⟨ρ⟩ο(ν) + *Moi, l'archimandrite Serge, ai avec l'aide de Dieu construit les fondations de ce bassin commun.*

Le texte ne fait pas de difficulté : νύπτ⟨ρ⟩ο(ν) où je rajoute le *rhô* manquant désigne tout dispositif pour se laver, probablement un bassin où les moines pouvaient faire leurs ablutions. Je ne suis pas sûr que le texte soit contemporain de la sculpture de la plaque[57].

À cette plaque pourrait en être ajoutée une seconde (fig. 22), provenant de Kh. Umm er-Rus en Judée, représentant manifestement un stylite en buste, surmonté d'une croix, avec une échelle sur le côté gauche. Une inscription fragmentaire se trouve sur les deux longs côtés : AMBA (pour 'Αββᾶ) Ελο ...[58].

56. R. TEMPLE, *Art...*, n° 20, p. 71-72 (= notre fig. 21).
57. Je remercie D. Feissel qui a bien voulu contrôler ma lecture de l'inscription.
58. B. BAGATTI, *Antichi Villaggi Cristiani di Giudea e Neghev*, Jérusalem 1983, p. 116, fig. 20,5 (= notre fig. 22) et p. 133-135. Le sujet n'est pas reconnu et est interprété comme une représentation de l'échelle du Paradis.



Fig 1 - **1** (Kenisset Naklé)



Fig 2 - **2** (Coll Uhlmann)



Fig 3. - **3** (Alep)



Fig 4 - **4** (Temple)

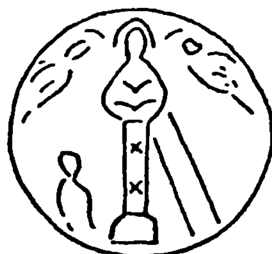


Fig 5 - **5** (Col. Uhlmann)



Fig 6 - **6** (R.O.M)

Pl. IV



Fig 20 - Coll Mrs W. H. Moore



Fig 21 - Plaque sculptée (Temple)

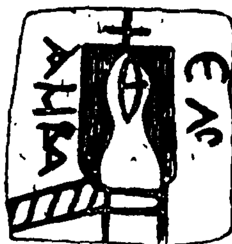


Fig. 22. - Plaque de Kh. Umm er-Rus

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE L'ICONOGRAPHIE MÉSOBYZANTINE DES DEUX SYMÉON STYLITES

Catherine JOLIVET-LÉVY

L'étude de l'iconographie des deux stylites homonymes[1] s'appuie sur deux types de sources : d'une part, les documents - eulogies, ampoules, médaillons, mais aussi reliefs sculptés - qui relèvent d'une production locale, directement liée aux monastères des deux Syméon[2] et probablement exécutée sur place[3], d'autre part, les images conservées dans la peinture murale, les mosaïques, les icônes ou les manuscrits liturgiques (synaxaires et ménologes) byzantins et post-byzantins. La valeur documentaire de ces deux catégories de sources est évidemment inégale : si seules les premières concernent directement le thème du séminaire - «Le saint et son sanctuaire» -, le témoignage des secondes peut contribuer à la connaissance de l'iconographie et du culte des deux stylites. Nous nous étions fixé comme limite chronologique le X[e] s. - ce qui restreint l'inventaire de la seconde catégorie de documents à quelques peintures de Cappadoce et à de rares miniatures de manuscrits[4] - mais il nous a paru intéressant d'évoquer aussi quelques images postérieures (XI[e]-XII[e] s.), qui confirment les résultats auxquels nous sommes parvenue.

PEINTURES MURALES

Les plus anciennes représentations peintes conservées en Orient se trouvent en Cappadoce, dans deux chapelles liées toutes deux à l'aménagement d'un ermite adepte d'une variante locale du stylitisme ; les cônes rocheux, si typiques

1. Pour les données générales, cf. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, éd. W. BRAUNFELS, 8, Romę, Fribourg, Bâle, Vienne 1976, col. 361-364 et 374-367 ; *Bibliotheca Sanctorum* 11, 1968, col. 1116-1138 et 1141-1157 ; D. MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athènes 1985, 1, p. 171-173, 175-176.
2. Aucune donnée - ni archéologique, ni littéraire - ne confirme l'hypothèse de J. LASSUS, Images de stylites, *Bulletin d'Études Orientales de l'Institut français de Damas* 2, 1932, p. 82, supposant l'existence de fresques relatant, sur les murs des monastères, des épisodes de la vie des stylites, œuvres qui auraient inspiré les auteurs des monuments d'art mineur.
3. À moins, comme le suppose O. CALLOT, À propos de quelques colonnes de stylites syriens, *Architecture et poésie dans le monde grec. Hommages à Georges Roux*, Lyon 1989, p. 111, qu'il n'y ait eu des ateliers où étaient confectionnées des médailles anonymes, ensuite consacrées dans l'un ou l'autre monastère.
4. Nous laissons volontairement de côté les images occidentales de la catacombe de Domitille, à Rome, de l'hypogée de Mellebaude à Poitiers et de Cimitile (H. BELTING, *Die Basilica dei SS. Martirii in Cimitile und ihr frühmittelalterlichen Freskenzyklus*, Wiesbaden 1962, p. 110-113, fig. 53) : cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche. Recherches sur le monastère de Saint Syméon le Jeune*, Bruxelles 1967, p 191-192 (n. 5), 196-197.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)

du paysage cappadocien, ont en effet servi de colonnes naturelles aux ermites désireux de s'établir entre terre et ciel pour se rapprocher de Dieu. Cette utilisation du milieu naturel n'est naturellement pas propre à la Cappadoce, le cas le plus célèbre étant sans doute celui de Paul de Latros qui vécut dans une grotte, au sommet d'un rocher escarpé désigné comme son *stylos*[5].

Chapelle du stylite Nicétas, Kızıl Çukur[6]

Elle fait partie d'un ermitage établi dans un petit bassin fertile, non loin d'Ortahisar. Là vivait un «stylite Nicétas» - ainsi désigné dans l'invocation peinte au bas de l'image de saint Syméon. La datation du décor peint, dû à la générosité du kleisourarque Eustrate, dont fait mention une seconde inscription, reste controversée : deuxième moitié du VII[e] ou début du VIII[e] s. pour N. Thierry, fin du IX[e] pour G. P. Schiemenz. C'est en tant que modèle d'ascétisme pour l'ermite local qu'est figuré, dans le tympan oriental, saint Syméon Stylite. De façon très significative, il se trouve près de la Crucifixion du Christ et répond à l'image de Jean-Baptiste, saint également considéré comme un modèle d'érémitisme, qui est peint à droite du tympan (**Fig. 1**). Le rapprochement de la Crucifixion reflète l'assimilation, attestée par les textes comme par l'iconographie[7], du stylite, vivant une pénible station au sommet de sa colonne, et du Christ en croix.

Le buste du saint s'inscrit dans un médaillon bordé de perles, qui repose sur le chapiteau ionique - stylisé - d'une grosse colonne. Coiffé du *koukoulion*, il tient les mains levées devant le buste, paumes vers le spectateur, dans une attitude qui illustre sa prière continuelle et souligne son rôle d'intercesseur privilégié. Le visage, qui a été gratté, portait une barbe bifide, détail intéressant rarement observé sur les images et qui correspond à l'une des descriptions de Syméon l'Ancien consignées dans le Guide de la Peinture de Denys de Fourna[8]. Cette particularité, associée à l'inscription, qui désigne simplement ὁ ἅγιος

5. Sur cette forme d'érémitisme : G. P. SCHIEMENZ, Die Kapelle des Styliten Niketas in den Weinbergen von Ortahisar, *JÖB* 18, 1969, p. 254-255 ; P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de S. Syméon stylite le Jeune (521-592)*, I, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32.1), p. 135*-137* ; H. DELEHAYE, *Les Saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subsidia Hagiographica 14), p. CXLVIII (saint Paul du Latros) ; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne : Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, p. 295 et 308, 303 ; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, L'influence du culte de S. Syméon Stylite le Jeune sur les monuments et les représentations figurées de Géorgie, *Byz.* 41, 1971, p. 186, 189. Citons encore le cas d'Étienne le Jeune, retiré en 756 dans une grotte étroite au sommet du Mont Saint-Auxence (PG 100, col. 1097).

6. G. P. SCHIEMENZ, Die Kapelle, cité note précédente, p. 239-258 ; N. THIERRY, Art byzantin du Haut Moyen Âge en Cappadoce : l'église peinte de Nicétas stylite et d'Eustrate clisurarque, ou fils de clisurarque en Cappadoce, *Congrès International des Études Byzantines* XIV, Bucarest 1971 (1976), *Communications*, p. 451-455 ; L. RODLEY, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985, p. 184-189.

7. Cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires archéologiques*, cité *supra* n. 4, p. 184 ; G. VIKAN, *Byzantine Pilgrimage Art*, Washington D.C. 1982, p. 36.

8. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, éd., *Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, Saint-Petersbourg 1909, p. 166, c. 26 : «γέρων κοντοδιχαλογένης». Notons cependant que la barbe de Syméon était ici noire...

Συμεόν, sans autre qualificatif, suggère d'identifier ici Syméon l'Alépin, dont le culte dans la région est attesté par le cycle narratif conservé dans une chapelle voisine : Saint-Syméon de Zelve.

Saint-Syméon de Zelve[9]

Creusée à la base d'un cône où sont aménagés, aux niveaux supérieurs, la cellule et l'oratoire d'un ascète, cette petite chapelle conserve un décor peint, fort endommagé, qui se rattache à la série des peintures «archaïques» (fin IXe-début Xe s.). La dédicace à saint Syméon l'Ancien, modèle de l'ascète local, bien qu'elle ne soit pas confirmée par une inscription, peut être considérée comme certaine. Le stylite est figuré, en effet, sur la paroi orientale de la nef, à droite de l'abside - emplacement souvent réservé au saint titulaire - et un cycle lui est consacré sur le mur sud attenant (**Fig. 2-5**). L'image orientale (**Fig. 4**) montre le saint, à barbe blanche, la tête coiffée du *koukoulion* et les mains levées en prière, figuré en buste sur une colonne[10], dont le fût est embrassé par un petit suppliant anonyme, jeune homme en tunique courte[11]. Les cinq scènes, très abîmées, peintes sur le mur sud (**Fig. 3**), n'ont pu être identifiées que grâce aux textes qui les accompagnent[12]. G. de Jerphanion a montré que ceux-ci correspondaient fidèlement aux anciennes versions latines de la Vie de Syméon par Antoine - et notamment à la version éditée par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*[13]. Probablement plus anciennes que les plus anciens manuscrits connus, les peintures de Zelve apportent un précieux témoignage à l'étude de la tradition textuelle : elles prouvent que l'on avait au début du Xe s., dans les milieux monastiques de Cappadoce, un texte de la vie du saint proche de celui qui a servi à établir la version latine des *Acta Sanctorum*. Les versions grecques connues, plus longues, ne seraient, conclut Jerphanion, que le résultat d'amplifications postérieures.

Les épisodes, qui ne suivent pas rigoureusement l'ordre chronologique du récit, se succèdent non de gauche à droite, dans le sens de la lecture, mais de droite à gauche, c'est-à-dire d'ouest en est, en accord avec le mouvement du

9. G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1925-42, 1, p. 552-580; L. RODLEY, *Cave Monasteries*, cité *supra* n. 6, p. 189-190.

10. G. de Jerphanion signalait la présence hypothétique d'une petite guérite abritant le saint ; la peinture est très mal conservée, mais nous ne l'avons pas reconnue.

11. G. de Jerphanion proposait de l'identifier au chef des brigands poursuivi par la police d'Antioche et réfugié auprès de la colonne, qu'il tint embrassée pendant sept jours avant de mourir. L'absence de légende et la représentation attestée ailleurs d'un suppliant anonyme embrassant la colonne font cependant douter de cette interprétation.

12. G. DE JERPHANION, Les inscriptions cappadociennes et les textes de la *Vita Simeonis auctore Antonio*, *Recherches de Science Religieuse* 21, 1931, p. 340-360, et complément dans 22, 1932, p. 71-72, le tout repris dans *La Voix des Monuments, Nouvelle Série*, Rome/Paris 1938, p. 134-152. On se reportera à cet article pour les références au texte et les comparaisons entre les légendes de Zelve et les recensions grecques et latine de la *Vita*.

13. Pour la Vie de saint Syméon : F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, 2, Bruxelles 1957, p. 256-259 ; ID., *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1969, p. 175 ; H. LIETZMANN, *Das Leben des hl. Symeon Stylites*, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen 32, 4) ; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, cité *supra* n. 5, p. 347 s.

fidèle se dirigeant vers l'abside et vers l'image de Syméon sur sa colonne, peinte sur le mur est. L'iconographie est pauvre et dans l'ensemble peu spécifique; les images apparaissent ici comme un accompagnement «minimal» du texte écrit, sans constituer un cycle narratif qui se suffirait à lui-même. Sans séparation entre eux, les épisodes s'imbriquent les uns dans les autres, sans souci d'échelle ni de cohérence spatiale, l'artiste, gêné par le peu de place disponible, s'étant efforcé de contracter le récit. Il est vraisemblable que le peintre de Zelve a créé, en recourant à quelques formules stéréotypées, ce cycle narratif pour lequel on ne connaît ni antécédent, ni parallèle[14]; on s'étonne cependant de la maladresse avec laquelle il a intégré le récit dans le cadre spatial dont il disposait. Une autre hypothèse, qu'aucune œuvre conservée ne permet, il est vrai, d'étayer, serait le recours à un modèle manuscrit, comportant au regard du récit d'Antoine, des miniatures l'illustrant.

Le premier épisode, presque méconnaissable aujourd'hui, faisait allusion à la vocation du saint par un *topos* iconographique: celui de la conversation. Le jeune Syméon dialogue avec un vieillard, auquel il demande le sens d'une lecture sur la «continence de l'âme». On lit en effet au-dessus des deux personnages: ὁ ἅ(γιος) Συμεὸν ἐροτᾷ τινα γέροντα· Κὺρ πατὴρ / τί ἐστιν ϊ ἀνάγνοσις; Ὁ δὲ γέρον λέγι αὐτον / τέκνον περὶ ἐνκρατίας ψυχ[ῆς]

La scène suivante se rapporte, en accord avec la longue légende inscrite au-dessus, à la fin de l'histoire de la pénitence à laquelle s'était soumis le jeune Syméon en s'entourant le corps d'une corde, qui avait provoqué la putréfaction des chairs. Sur la plainte de ses compagnons, incommodés par l'odeur, l'higoumène le fit dévêtir et l'on parvint à grand peine à retirer la corde... L'image montre l'higoumène, vieillard en costume monastique, parlant avec le jeune Syméon, représenté nu, un morceau de la corde - brun-rouge - encore visible, semble-t-il, au niveau de l'épaule gauche et traversant la poitrine[15]. Derrière lui, un moine de plus grande taille s'adresse à l'abbé: probablement l'un de ceux qui se plaignaient de l'odeur nauséabonde dégagée par les plaies. La légende évoque la fin du récit en des termes très proches de ceux de l'ancienne version latine de la *Vita Symeonis*: Λέγι αὐτον ὁ ἀρχιμανδρίτις ἰπέ μυ τέκνο αὔτι / ϊ δισοδία πὃς ἐξέλχετε ἀπ'ἐσοῦ; κ(αὶ) θυμοθὶς ὁ ἀρχιμανδρίτις λέγι ἀποδύσατε αὐτὸν - ἶδομεν / [πόθ]εν ἐτία αὔτϊ. Κ(αὶ) ἀποδύσαντες αὐτὸν ἐβ[ρον] / τὸ σσχυνίον περιπλευμένον τῷ σόμα[τι] / αὐτοῦ, κ(αὶ) μ[ετὰ] πολοῦ μό[χ]θου ἀπέσπασαν / ἀπ'αὐτοῦ τὸ [σ]χυνίον ἀπο / τι σαπίσις αὐτοῦ σαρκός

L'épisode suivant, à gauche, rappelle la guérison par saint Syméon d'une femme ayant avalé un petit serpent, qui, pendant trois ans, s'était développé dans son estomac. L'illustration se résume à la représentation d'une femme, soutenant de sa main droite son visage incliné, dans une attitude traditionnelle d'affliction; la main gauche, représentée au niveau de l'estomac, indique peut-être l'origine de cette douleur, à moins qu'elle ne traduise la prière adressée par la femme au stylite peint sur la paroi orientale[16]. C'est donc ici le début

14. Il est sans rapport, en effet, avec le cycle plus tardif du *Cod.* 14 d'Esphigménou (fol. 2 r et v): S. M. PÉLÈKANIDIS, P. C. CHRISTOU, Ch MAVROPOULOU-TSIOUMIS et S. N. KADAS, *The Treasures of Mount Athos*, 2, Athènes 1976, fig. 327-328.

15. G. de Jerphanion le décrit par erreur «serré étroitement dans une tunique jaunâtre» (p. 559).

16. Sur ce point aussi, la description de Jerphanion - «les mains tendues vers Syméon» (p. 561) - est légèrement inexacte.

du récit, avant la guérison, qui est illustré, en accord avec le texte - équivalent de l'ancienne version latine - inscrit de part et d'autre du visage : Γυνὶ δέ τις διψῖσα διὰ νυκτὸς / κ(αὶ) πιοῦσα, κατέπ[ιε] ὀφίδιον / κ(αὶ) ἔμινεν [ἐν] τ[ῇ κοι]λί[ᾳ αὐ]τῖς / ἔτι τρία

Une autre inscription, très lacunaire, à gauche et plus bas, faisait mention d'un immense dragon : δράκο[ν τις] πανμεγέ[θης]. Le mot ξίλον (pour ξύλον), reconnu plus loin par G. de Jerphanion, lui avait permis d'identifier l'épisode : la guérison du dragon qui s'était enfoncé un morceau de bois dans l'œil. L'illustration se réduisait à la représentation d'un gros serpent gris, à contour vert, dont la tête et une partie du corps se distinguent encore au bas de la paroi, sur la bande d'imitation de placage de marbre veiné. Représenté sous les pieds de personnages appartenant à d'autres scènes - sa tête est sous ceux de la mère de Syméon -, le dragon semble se diriger vers le saint peint sur le mur est.

Le cycle s'achève par la visite et la mort de la mère de Syméon. Ayant appris - après une vingtaine d'années - où se trouvait son fils, elle veut le voir, mais ne peut franchir la mandra interdisant aux femmes d'approcher la colonne. Ayant reçu de Syméon l'assurance qu'ils se verraient bientôt dans l'autre vie, elle meurt, et son corps est transporté au pied de la colonne ; à la voix du saint, elle tressaille et sourit. Représentée deux fois à l'extrémité orientale de la paroi sud, la mère est dans les deux cas nimbée et vêtue d'un *maphorion* rouge brique sur une robe ocre jaune. Elle apparaît d'abord debout, de grande taille, tournée vers la gauche, les mains levées en prière vers son fils, qui est figuré juste à côté, sur la paroi est. Au-dessus, plus petite en raison du faible espace disponible, elle est allongée, morte, les bras croisés sur le corps ; il n'y a pas d'indication de sol et la figure, sans support aucun, semble flotter dans l'espace (**Fig. 5**). Deux textes expliquent le sens des images. Le premier, inscrit sur les parois est et sud, entre la colonne du stylite et la mère suppliante, rapporte les paroles de Syméon et de sa mère : Κ(αὶ) [ἀκού]ουσα ἱ μ(ήτη)ρ αὐτοῦ ἰσ/ῖλθεν θεάσασθε αὐτόν· / [ὁ δὲ ἔλ]εξε· Μ(ήτη)ρ, χρό/νον ὀλίγον κ(αί) / θεασάμε/θ'ἀλίλους· / [ἣ] δ'ἐμί[νυε]ν. / Τ[ῆς] φον[ῆς] σου ἀκούσο / [καὶ εὐ]θέος ἀποσθαν[οῦμαι]. Le second texte, inscrit en haut de la paroi sud, au-dessus du corps allongé, relate la mort de la mère, l'introduction du corps auprès de Syméon, les pleurs de celui-ci et ses paroles qui font sourire la défunte : Τότε πυίσας εὐχὶν ὑπὲρ αὐτῖς / ἀπέδοκεν τὸ πνεμα τῷ Κ(υρί)ῳ· / κ(αὶ) ἰσίγαγον αὐτὶν πρὸς αὐτὸν / ἔμπροσθεν αὐτοῦ· κ(αὶ) ἴρξ[ατο] ὁ μακάριος / κλέιν κ(αὶ) λέγιν· ὁ Θ(εὸ)ς πρ[οσ]δ[έξ]ετ[αί] σ'ἐν / χαρᾷ. Κὲ ταῦτα λέγον[τος] τοῦ μ[ακα]ρίου / ἐμιδίασεν τὸ πρ[ό]σ[ωπ]ον / αὐτις

Le choix des épisodes de la vie de Syméon retenu ici n'est pas indifférent et s'accorde avec la fonction de la chapelle : fondation probablement funéraire, liée à l'installation d'un ermite, qui avait attiré autour de lui un petit groupe de disciples. L'insistance sur le pouvoir thaumaturge du stylite, qui le désigne comme un intercesseur particulièrement efficace, s'exprime par la mise en valeur du saint sur le mur est, à l'entrée de l'abside[17], et par l'évocation de plusieurs de ses miracles (guérisons de la femme au serpent et du dragon, mort de la

17. Où il fait pendant à Basile de Césarée, autre saint particulièrement populaire dans la région.

mère). L'attitude orante de Syméon, la présence d'un suppliant embrassant la colonne et celle de personnages en prière, tournés vers le saint, soulignent ce rôle de protecteur et d'intercesseur privilégié. La place plus importante réservée à l'épisode de la mort de la mère de Syméon est peut-être à mettre en relation avec la destination funéraire du sanctuaire; celle-ci se déduit, en effet, de la présence d'un grand *arcosolium*, contemporain de l'excavation, ménagé à l'extérieur (à droite de l'entrée), et de celle de plusieurs tombes, creusées dans la chapelle (narthex et nef). Enfin, l'allusion à la «continence de l'âme» et à la pénitence du jeune Syméon rappelait aux moines et ermites leurs devoirs ascétiques, à l'imitation du saint à qui la chapelle devait être dédiée. Dans ce contexte, on ne peut manquer d'être frappé par le rôle joué, dans le récit, par les femmes - la mère du stylite, seule nimbée, la femme au serpent - et l'on peut rapprocher cette particularité de la présence de sept saintes femmes sur le mur ouest de la chapelle, nombre équivalent à celui des saints peints sur le mur nord. Cette proportion importante de figures féminines, qui n'est nullement la norme dans les sanctuaires de la région, permet de supposer qu'une femme a joué un rôle - probablement comme donatrice - dans la fondation du sanctuaire et le choix des sujets représentés.

Göreme, Tokalı kilise (Saint-Basile)

Si l'on fait exception des quelques représentations «archaïques» de saint Syméon qui le montrent en buste ou en pied mais non sur sa colonne[18], la dernière image de Syméon stylite antérieure au XIe s., répertoriée en Cappadoce, se trouve dans l'abside nord de la Nouvelle église de Tokalı[19], vaste sanctuaire décoré vers le milieu du Xe s., probablement à l'initiative de la riche famille cappadocienne des Phocas. Situé au registre inférieur de l'abside, sous le Christ trônant de la conque, le stylite fait partie d'une série de figures monastiques : à sa droite se tient saint Antoine, à sa gauche Timothée, Épiphane et Arsène, tous trois en costume de moine. Syméon est figuré ici en vieillard barbu, à cheveux blancs, les mains ouvertes devant la poitrine, en prière (**Fig. 6**). Conformément au schéma iconographique habituel pour les stylites, il apparaît en buste, mais - et en cela la représentation est originale - la colonne a été remplacée par un pilier appareillé, érigé sur une base à trois gradins. Le buste, aussi large que le pilier, y repose directement - sans l'intermédiaire d'un chapiteau - et il s'inscrit dans une ouverture cintrée, sous un édicule à toit pointu. De l'inscription désignant le saint, on ne lit plus que [Συμε]όν, ce qui ne permet pas d'identifier le stylite. Les critères iconographiques ne fournissent pas d'argument décisif en faveur de l'un ou l'autre des deux Syméon. Le type du vieillard sert souvent à distinguer l'Ancien du Jeune, mais cette distinction par l'âge souffre de nombreuses exceptions. De même, l'absence du *koukoulion* n'est en rien décisive ; plus fréquent pour Syméon le Jeune dans les représentations

18. G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province*, cité *supra* n. 9, 1, p. 155 (Saint-Eustathe de Göreme, en pied), 2, p. 275 et 295 (Belli kilise 1 et 2 de Soğanlı, en buste).
19. En dernier lieu : A. WHARTON EPSTEIN, *Tokalı kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Washington 1986, fig. 106.

anciennes, il semble au contraire plus courant pour l'Ancien à l'époque mésobyzantine, mais ce n'est nullement une règle[20]. L'habitacle aménagé au sommet du pilier pourrait être un indice en faveur du stylite du Mont Admirable - l'Ancien étant resté sans abri[21] - si le peintre avait fait preuve de quelque réalisme historique dans la représentation de la colonne. Or, il n'en est rien : il lui a substitué un pilier construit, évoquant presque une tour. Ce mode de présentation, rare[22], ne peut manquer de faire penser au mode de vie de certains ascètes, qui s'installaient au sommet d'une tour, habitude attestée en particulier en Syrie et en Géorgie[23]. L'absence de représentation certaine de Syméon le Jeune en Cappadoce avant le XIe s.[24] , alors que le culte pour le stylite d'Alep[25] est attesté, plaide plutôt en faveur de l'identification de ce dernier à Tokalı kilise, mais le caractère exceptionnel des peintures de cette église dans le contexte cappadocien ne permet aucune certitude. On peut aussi se demander - et l'iconographie postérieure semble le confirmer - s'il n'y avait pas déjà confusion des deux stylites : la dévotion populaire s'attachait moins au réalisme historique qu'au pouvoir d'intercession d'un Syméon stylite «idéal», dont l'identité n'était plus clairement perçue. Le caractère atypique de l'image, au sein d'un décor savant attribué à un atelier issu d'un grand centre artistique, indique, en outre, que vers le milieu du Xe s. les traits essentiels de l'iconographie conventionnelle du stylite n'étaient pas encore fixés ou du moins qu'ils n'étaient pas largement diffusés[26].

Signalons, pour en terminer avec ces représentations cappadociennes, qu'elles se trouvent toutes à proximité immédiate de l'abside ou à l'intérieur de celle-ci, emplacement lié à la réputation des stylites qui, par leur ascèse, ont renouvelé la Passion du Christ - que commémore la liturgie eucharistique célébrée dans le sanctuaire - ainsi qu'à leur fonction d'intercesseurs privilégiés, invoqués par les prières des fidèles. Cette situation «orientale» des stylites dans l'église, sans être obligatoire, s'observe dans d'autres sanctuaires cappado-

20. Cf. A. XYNGOPOULOS, Εὐλογία τοῦ Ἁγίου Συμεών, *EEBΣ* 18, 1948, p. 84-85. À la Néa Moni de Chios, par exemple, aucun des deux ne le porte : D. MOURIKI, *The Mosaics*, cité *supra* n. 1, 1, p. 175-176.
21. Exposé à toutes les rigueurs du climat, tandis qu'une «logette» est mentionnée sur la colonne de Syméon le Jeune (H. DELEHAYE, *Les Saints*, cité *supra* n. 5, p. CLVIII). D'autres saints stylites vécurent également sous abri, tels Alypios ou Lazare. On trouve en Cappadoce, à Kubelli kilise, une représentation d'Alypios dans une guérite à toit pointu : G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province*, 2, p. 304.
22. Rares sont dans l'iconographie des stylites les «colonnes» construites de blocs appareillés ; citons l'exemple tardif du monastère de Barlaam aux Météores (1548) : A. XYNGOPOULOS, Οἱ στυλῖται εἰς τὴν βυζαντινὴν τέχνην, *EEBΣ* 19, 1949, p. 123, fig. 2.
23. Cf. J. LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris 1947, p. 281 ; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, L'influence du culte de saint Syméon Stylite le Jeune sur les monuments et les représentations figurées de Géorgie, *Byz* 41, 1971, p. 183-196 (en particulier p. 186 s.).
24. Citons celles de Meleki kilise (Soğanlı), XIe s., et de l'église de la rue Ali Reïs à Ortahisar, XIIIe s.
25. Aux représentations déjà évoquées de Syméon l'Ancien en Cappadoce, s'ajoute celle de Sainte-Barbe de Soğanlı (1006 ou 1021), où, sur la paroi absidale, il était rapproché du stylite Daniel.
26. Une autre explication serait qu'il ne s'agit pas de l'un des deux Syméon, mais d'un autre stylite, hypothèse qui, compte tenu de l'état de conservation de l'inscription, ne peut être totalement écartée.

ciens[27], ainsi que dans d'autres régions, particulièrement en Géorgie[28] et à Chypre[29].

MINIATURES

À ce petit *corpus* de peintures murales ne s'ajoutent - avant le XIe s. - que quelques rares miniatures de manuscrits.

Psautier Chludov

Au folio 3 v du psautier moscovite (IXe s.) est représenté, en illustration du verset 4 du Psaume 4 (3), sous une *imago clipeata* du Christ, un stylite à barbe blanche pointue, sans *koukoulion*, désigné simplement comme Syméon[30]. Bien que l'absence de qualificatif soit généralement considérée comme un argument en faveur de l'identification à Syméon l'Ancien, la présence d'une petite guérite à toit pointu, à la fenêtre duquel apparaît le saint, ferait plutôt penser au stylite du Mont Admirable. Il semble que l'on soit ici aussi devant une image-type de Syméon stylite, ne cherchant pas à faire précisément référence à l'un ou l'autre des deux Syméon. Au pied de la colonne, un jeune homme tend la main vers un petit récipient attaché au bout d'une corde suspendue à la fenêtre et contenant probablement de la boisson ou de la nourriture destinée à l'ascète[31]. La même iconographie est utilisée pour d'autres stylites, comme le montre, par exemple, la représentation de Daniel au fol. 26 du Psautier de

27. Dans l'église de Nicétas (Kızıl Çukur), à Sainte-Barbe de Soğanlı, Melcki kilise (Soğanlı) et dans l'église rue Ali Reïs à Ortahisar.
28. À Aténi (T. VIRSALADZE, *Rospisi Atenskogo Siona*, Tbilissi 1984, fig. 58, 59), Zemo-Krikhi (ID., Peintures murales de l'église des Archanges du village de Zemo-Krikhi, *Ars Georgica* 6, 1963, p. 116, 121), Saint-Georges de Nakipari (N. THIERRY, Notes d'un voyage archéologique en Haute-Svanétie, *Bedi Kartlisa* 37, 1979, p. 160). L'emplacement (favorisé quand il s'agit de piédroits ou d'arcs par l'étroitesse du champ disponible) est fréquent dans les églises byzantines: cf. aussi P. L. VOCOTOPOULOS, Fresques du XIe s. à Corfou, *C. Arch* 21, 1971, p. 164 (Saint-Mercure), 173-174 (Saint-Nicolas), S. PÉLÈKANIDIS, M. CHATZIDAKIS, *Kastoria*, Athènes 1985, p. 25, n° 71 (Saints-Anargyres) et p. 68, n°s 18 et 19 (Panagia Mavriotissa). Les exemples pourraient être multipliés qui prouvent la large diffusion de cette situation orientale des stylites en Grèce (Saint-Sauveur de Mégare, Saint-Nicolas de Monemvasie, Aï-Iannakis de Mistra), en Sicile (Monreale), en Serbie (Saint-Nicolas de Prilep-Varoš, Lesnovo, Žiča, église de la Vierge à Peć), en Bulgarie (Dolna Kamenica), etc. D'autres exemples dans I. M. DJORDJEVIĆ, Die Saüle und die Säulenheiligen als hellenistisches Erbe in der byzantinischen und serbischen Wandmalerei, *Congrès International des Études Byzantines* XVI (Vienne 1981), Akten II/5, *JÖB* 32/5, 1982, p. 93-100.
29. À Koutsovendis (A. et J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres 1985, p. 465), Pérachorio, Lagoudéra (*ibid.*, p. 171), Kakopétria (*ibid.*, p. 72), Monagri (S. BOYD, The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus, and its Wallpaintings, *DOP* 28, 1974, p. 288), entre autres exemples.
30. M. V. ŠČEPKINA, *Miniatjury Hludovskoj Psaltyrt*, Moscou 1977, fol. 3 v. L'inscription θάμβος, postérieure, ne permet pas d'identifier le stylite.
31. Interprétation contestée par J. LEROY, L'icône des stylites de Deir Balamend (Liban) et ses sources d'inspiration, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 38, fasc. 15, 1962, p. 345, qui considère qu'il s'agit d'une sonnette suspendue à la fenêtre et que le disciple s'apprête à agiter.

Londres (*Add.* 19352), de 1066[32], preuve du caractère interchangeable de la représentation de cette catégorie d'ascètes. Sans souci de vraisemblance historique, on adopte un mode de présentation unique, peut-être inspiré par le mode de vie des stylites contemporains : ainsi, l'habitacle à toit pointu sous lequel s'abrite le saint est-il représenté indifféremment pour Syméon, Daniel, Alypios ou des ascètes anonymes[33].

«Ménologe» de Basile II (Vat. gr. 1613)

Si le caractère peu spécifique de l'iconographie des saints stylites dans les psautiers ne saurait surprendre - compte tenu du rapport très indirect de l'image au texte - on aurait pu attendre plus de «réalisme» de la part des illustrateurs des ménologes et synaxaires, qui peignaient les saints en regard du résumé de leur vie. En général, il n'en est rien : ils ont le plus souvent recours, eux aussi, à des formules pré-existantes. Pourtant, parmi les images de stylites qui décorent le synaxaire de Basile II[34] , à la fin du Xe s., on trouve pour le 1er septembre, date de la fête du saint, une scène pouvant se rapporter de façon un peu plus précise à la vie de Syméon l'Ancien (**Fig. 7**). Le saint, qui porte une courte barbe blanche, a la tête couverte du *koukoulion* et tient les deux mains ouvertes devant le buste, en un geste de prière : ce type iconographique est désormais le plus courant[35]. Sa colonne est, comme il convient, dépourvue d'habitacle, mais comporte une balustrade à claire-voie. Plusieurs figures l'entourent : à droite, un vieux moine appuyé sur un bâton, à gauche, un homme coiffé d'un turban, agenouillé devant la colonne, que suivent trois autres personnages, dont deux arborent également un turban. Plusieurs épisodes de la vie de Syméon font intervenir des Arabes. Antoine (§17-18) comme Théodoret (§ 13-16) signalent l'afflux des Sarrasins ou Ismaélites auprès de la colonne. Le second relate, en particulier, une dispute entre Bédouins désireux d'obtenir la bénédiction du saint, à laquelle Théodoret assista (§ 14) : est-ce à cet épisode précis que fait allusion la miniature du Ménologe de Basile II ? Suit (§ 15) l'histoire du chef d'une tribu de Sarrasins suppliant le saint de porter secours à un individu paralysé, puis le récit d'autres miracles concernant également des Ismaélites[36]. La présence du moine - disciple du saint - au pied de la colonne, *topos* de l'iconographie des stylites, ne permet pas d'identifier la scène. Qu'elle se rapporte ou non à un épisode précis, l'image évoque en tout cas la renommée de Syméon

32. S. DER NERSESSIAN, *L'Illustration des Psautiers grecs du Moyen Âge*, 2, Paris 1970, fig. 47
33. Cf. S. DER NERSESSIAN, *L'Illustration*, cité n. précédente, fig. 5, 29 (Alypios), 47 (Daniel). Signalons aussi, à titre d'exemple, le stylite anonyme du Sinait. gr. 418, manuscrit de l'Échelle de Climaque, XIIe s. : J. R. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954 (Studies in Manuscript Illumination 5), fig. 212.
34. *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Graeco 1613)*, Codices e Vaticanis Selecti, III, 2, pl. 2 (Syméon l'Ancien), 208 (Alypios), 237 (Daniel), 238 (Luc).
35. Cf. par ex. le Lectionnaire de Dionysiou, *cod.* 587 (*olim* 740), fol. 116 r: S. M PÈLÉKANIDIS, P. C. CHRISTOU, Ch. MAVROPOULOU-TSIOUMIS, S. N. KADAS, *The Treasures of Mount Athos*, 1, Athènes 1974, fig. 237.
36. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche*, cité *supra* n. 5, p. 350, 395 et s. (Théodoret), 370 (Antoine).

auprès des Infidèles, qu'il amenait à se convertir en grand nombre, fait rappelé par le texte du synaxaire ici illustré. L'évocation du saint par une scène - de préférence à l'effigie hiératique du stylite sur sa colonne - demeure une exception.

REMARQUES SUR L'ICONOGRAPHIE ULTÉRIEURE

Quelques portraits du stylite du Mont Admirable subsistent dans les miniatures, les icônes, la mosaïque et la peinture murale byzantines, mais c'est en Géorgie qu'il paraît avoir été surtout populaire: la fréquence de ses représentations en témoigne[37]. Dans la tradition constantinopolitaine, l'iconographie la mieux documentée est celle de Syméon l'Ancien. C'est probablement moins l'importance particulière du saint et de son culte que sa date de commémoration, le 1er septembre, premier jour de l'année, qui explique qu'il soit régulièrement représenté dans les manuscrits liturgiques, ce qui n'est pas le cas pour son émule d'Antioche, fêté au mois de mai[38].

À quelques rares exceptions près - le cycle narratif, en six épisodes, du *Cod.* 14 d'Esphigménou[39], et la représentation de la mort du stylite dans le lectionnaire de la Pierpont Morgan Library, Ms 639[40], que, contrairement à K. Weitzmann, nous ne pensons pas pouvoir dériver d'un même cycle de base[41] - la plupart des représentations de Syméon l'Ancien dans les miniatures, mais aussi les icônes, la peinture murale ou les «arts mineurs», se limitent - comme celles de Syméon le Jeune - au thème du stylite sur sa colonne[42]. De façon très

37. Cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, L'influence du culte, cité *supra* n. 5, p. 183-196.
38. Mois peu illustré dans les copies du ménologe métaphrastique qui nous sont parvenues, contrairement aux premiers mois de l'année liturgique. Dans le ménologe de Tbilissi A 648, XIe s., se trouvent, selon Mijović, les deux Syméon: l'Ancien au 1er septembre, le Jeune au 24 mai (P. MIJOVIĆ, *Ménologe. Recherches iconographiques*, Belgrade 1973, p. 193, en serbe, avec rés. fr.). Le stylite du Mont Admirable figure également dans quelques ménologes tardifs: manuscrit Gr. th. f. 1 de la Bodleian Library d'Oxford, fol. 41, daté entre 1322 et 1340 (I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturhandschriften*, II, *Oxford Bodleian Library II*, Stuttgart 1978, p. 24, fig. 76) et ménologes muraux de Gračanica, Dečani et Pelinovo (P. MIJOVIĆ, *Ménologe*, p. 299, 338, 388).
39. Manuscrit de luxe remarquable par la richesse de son illustration hagiographique; *cf. supra* n. 14.
40. Fin XIe s.; K. WEITZMANN, The Constantinopolitan Lectionnary, Morgan 639, *Studies in Art and Literature for Belle Da Costa Greene*, éd. D. MINER, Princeton, N.J., 1954, p. 371, fig. 319 (repr. dans ID., *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, Londres 1980, XIV).
41. Qui aurait été créé pour illustrer la *Vita* composée par Syméon Métaphraste; il suffit de comparer les deux représentations de la mort du saint, dont la ressemblance est invoquée par Weitzmann pour supposer un modèle commun, pour voir qu'elles n'ont guère de rapport entre elles. Dans le Morgan 639, le saint est étendu, la tête à gauche, sur une sorte de natte et entouré par trois moines; l'un âgé, à gauche, balance un encensoir, tandis qu'à droite se tiennent deux autres vieillards, l'un incliné vers Syméon, l'autre debout, la main droite ouverte devant le buste; au centre, derrière la couche, se dresse la colonne vide. L'image de l'*Esphigménou* 14 montre un homme jeune entourant de son bras droit le corps du saint (tête à droite) pour le déposer dans son tombeau; il est suivi à gauche par un personnage à barbe brune, tandis qu'à l'arrière-plan, à droite, se dresse un édicule à coupole.
42. Ainsi dans le ménologe métaphrastique de Lavra, Cod. D 46 (fol. 4 v), vers 1060: N. PATTERSON-ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*, Chicago-Londres 1984, p. 17, 30.

significative, la formule iconographique la plus souvent retenue pour la fête de Syméon l'Ancien par les illustrateurs des manuscrits liturgiques montre de part et d'autre du saint apparaissant en buste au sommet de sa colonne, sa mère et un disciple, en une composition tripartite évoquant à dessein celle de la Crucifixion : le Christ en croix entre sa mère et son disciple préféré[43]. On a donc adopté tel quel le schéma créé à l'époque paléochrétienne pour Syméon le Jeune. L'emprunt est d'autant plus flagrant que si la présence d'un disciple - qui pourrait être Antoine - est concevable, celle de la mère de l'Alépin est en contradiction avec les données hagiographiques. Dans le ménologe athonite, Stavronikita 23 (fol. 2 r), «la mère», ἡ μη(τῆ)ρ, et «le disciple», ὁ μαθ(ητής) - un moine - sont explicitement désignés[44]. Ils sont aussi présents, toujours au XI[e] s., dans le lectionnaire *Vat. gr.* 1156 (fol. 242 r)[45], dans le *Dionysiou* 587 (fol. 116 r)[46] - (**Fig. 8**) -, ainsi qu'en frontispice du ménologe de la Bibliothèque Marcienne à Venise, *gr.* Z 586 (XI[e]-XII[e] s.)[47] - où la mère et le disciple (un moine ?), montés sur des marches d'escalier, s'adressent au saint, tandis que deux moines sont assis au pied de la colonne. Le schéma à trois personnages - mère, stylite, disciple - est également utilisé pour Syméon l'Ancien dans le *Suppl. gr.* 27 de la Bibliothèque Nationale à Paris (fol. 148)[48]. La confusion entre les deux Syméon se perpétue à l'époque post-byzantine comme le montrent, par exemple, au XVI[e] s., certaines icônes-ménologes[49] et les peintures murales de Peć (1561) et de Sučevitsa, qui figurent au 1[er] septembre Syméon stylite et sa mère Marthe, c'est-à-dire la mère de Syméon le Jeune[50]. L'iconographie du second stylite, dès l'origine plus riche que celle de son prédécesseur, a donc servi pour représenter Syméon l'Ancien. La confusion des deux saints existe d'ailleurs dans le texte même du synaxaire[51] : dans nombre de manuscrits, et en particulier dans l'édition publiée par H. Delehaye[52], on trouve associés au 1[er] septembre Syméon stylite l'Ancien et sa «bienheureuse mère Marthe». Il est clair que l'image n'a pas été créée pour illustrer le texte, mais qu'il s'agit d'une formule empruntée à une source plus ancienne faisant référence à Syméon le Jeune. Exception faite de quelques images (les cycles de Zelve et du *Cod. Esphigménou* 14, la miniature du Ménologe de Basile II), Syméon l'Ancien n'a

43. Dans quelques cas cependant n'est figuré au pied de la colonne que le disciple ; ainsi dans le ménologe de la Bodleian Library, Barocci 230, fol. 3 v, vers 1060 (I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturhandschriften*, I. *Oxford Bodleian Library I*, Stuttgart 1977, n° 34, p. 170, fig. 172 et N. PATTERSON-ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, cité n. précédente, p. 17) et dans le lectionnaire du monastère de Pantéléimon, Ms. 2, fol. 186 r, XI[e] s. (P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zürich 1969, fig. 108).
44. *Ibid.*, p. 106.
45. P. MIJOVIĆ, *Ménologe*, fig. 2.
46. Cf. *supra*, note 35.
47. N. PATTERSON-ŠEVČENKO, *Illustrated Manuscripts*, p. 175.
48. H. OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1929, pl. XCVIII, 3.
49. P. MIJOVIĆ, *Ménologe*, p. 185, n. 122.
50. *Ibid.*, p. 361.
51. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est à l'origine de l'erreur des peintres : l'influence inverse est aussi plausible...
52. H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, col. 2-3.

donc pas suscité au Moyen Âge une iconographie spécifique[53] et, en l'absence de toute tradition le concernant, les peintres des XI[e]-XII[e] s. ont recouru aux images de son rival.

À partir du XI[e] s. dans la décoration monumentale, du XII[e] s. dans les icônes[54], les représentations - parfois associées - des deux Syméon sont le plus souvent conventionnelles et interchangeables, privées, sauf rares exceptions, de traits réalistes[55]. L'iconographie des deux Syméon est d'ailleurs devenue commune à tous les stylites[56] - et seule l'inscription distingue «Syméon le Stylite» - c'est-à-dire l'Ancien - désigné aussi comme «celui de la Mandra» ou comme «l'Archimandrite»[57], du Jeune, celui «du Mont Admirable», «le Thaumaturge»[58].

CONCLUSIONS

L'attribution des images paléochrétiennes à l'un ou l'autre des Syméon reste difficile à établir en l'absence d'inscription. La plus ancienne iconographie du stylite a été créée pour l'inventeur de cette forme d'ascèse, Syméon l'Ancien, en liaison avec son sanctuaire de Qal'at Sem'an. Elle a été imitée, enrichie et diversifiée pour le stylite du Mont Admirable, désireux non seulement de copier son illustre prédécesseur, mais de se substituer à lui. Cette nouvelle imagerie, développée pour Syméon le Jeune, a, à son tour, influencé l'iconographie du premier Syméon, qu'elle ait contaminé celle-ci ou que les artistes aient utilisé indifféremment pour l'un et l'autre la même formule. L'attribution à Syméon le Jeune de la plupart des représentations paléochrétiennes connues, quand elle n'est pas confirmée par la légende ou par la présence de Marthe, la mère du stylite, et du disciple Conon[59], reste donc problématique.

53. De même, la mort de Syméon stylite est-elle figurée de façon conventionnelle dans le Psautier du Vatican, gr. 752, fol. 366 r: E. T. DE WALD, *The Illustrations of the Manuscripts of the Septuagint. 3, Psalms and Odes, Part 2: Vaticanus Graecus 752*, Princeton 1942, pl. XLV.
54. Icône de la Crucifixion au Sinaï (XII[e] s.): G. et M. SOTIRIOU, *Icônes du Mont Sinaï*, 1, Athènes 1956, fig. 64.
55. Signalons comme traits «réalistes» la représentation des escaliers ou celle des cerclages métalliques des tambours de la colonne que l'on voit dans les manuscrits (Lavra D 46, Marciana gr. Z 586), à Lagoudéra (A. et J. STYLIANOU, *Painted Churches*, cité *supra* n. 29, p. 173, fig. 95), aux Saints-Anargyres de Castoria (S. PÉLÉKANIDIS, *Καστορία, 1, Βυζαντιναί τοιχογραφίαι*, Thessalonique 1953, pl. 11a) et à la Panagia Amasgou de Monagri (S. BOYD, The Church of the Panagia, cité *supra* n. 29, p. 288, fig. 14), par exemple.
56. Citons, entre autres exemples de l'uniformisation de l'iconographie des stylites, les représentations quasi identiques de Daniel et Syméon le Jeune sur une icône en stéatite de la collection Malcove (XII[e] s.): S. D. CAMPBELL éd., *The Malcove Collection*, Toronto 1985, p. 194-195 (n° 273); I. KALAVRÉZOU-MAXEINER, *Byzantine Icons in Steatite*, Vienne 1985, n° 51. Il est aussi significatif que Daniel soit ici associé au stylite du Mont Admirable au lieu d'accompagner Syméon l'Ancien.
57. À Lagoudéra (A. et J. STYLIANOU, *Painted Churches*, p. 184), dans le ménologe d'Oxford Barocci 230, fol. 3 v: I HUTTER, *Corpus* I, cité *supra* n. 43, n° 34, p. 49, 170, fig. 172, *Corpus*... III, 1 (1982), p. 331.
58. Ainsi désigné, par exemple, à la Néa Moni de Chios (D. MOURIKI, *The Mosaics*., 1, p. 171-173, 175-176), à l'Antiphonitès de Kalogréa (*ibid*., p. 172, n. 6), à Sainte-Sophie de Trébizonde (D. TALBOT RICE, *The Church of Haghia Sophia at Trebizond*, Edimbourg 1968, p. 120).
59. Il paraît peu probable en effet que cette iconographie caractéristique, attestée de façon certaine pour Syméon l'Ancien à partir du XI[e] s., ait été attribuée à ce dernier dès l'époque paléochrétienne.

À l'époque mésobyzantine, les seules images connues en Syrie sont les eulogies de plomb à l'effigie de Syméon le Jeune, liées à la reconquête du X[e] s. Dans le reste du monde byzantin, les «portraits» des deux Syméon - interchangeables - sont assez nombreux et se rencontrent dans différents *media* (miniatures de manuscrits, icônes, mosaïques et peintures murales, «arts mineurs»); tout caractère spécifique en est absent.

Fait en soi significatif, les cycles hagiographiques demeurent exceptionnels (et sans lien entre eux): réservés, à notre connaissance, au seul Syméon l'Ancien, ils se présentent davantage comme des créations *ad hoc* que comme les vestiges d'une tradition narrative, dont les autres témoins auraient disparu.

Ces conclusions ne sont pas en contradiction avec la conception et la fonction mêmes des images à Byzance: c'est l'«icône» du stylite, médiateur privilégié et intercesseur efficace, qui correspondait aux besoins du culte liturgique et de la piété des fidèles, son identité précise et son «histoire» importaient peu. La confusion des deux saints en un seul ne faisait peut-être que renforcer le pouvoir qu'on lui attribuait.

Catherine Jolivet-Lévy
Université de Paris I

Pl. II



Fig 3. Zelve, Saint-Syméon, schéma des scènes du mur sud (a)

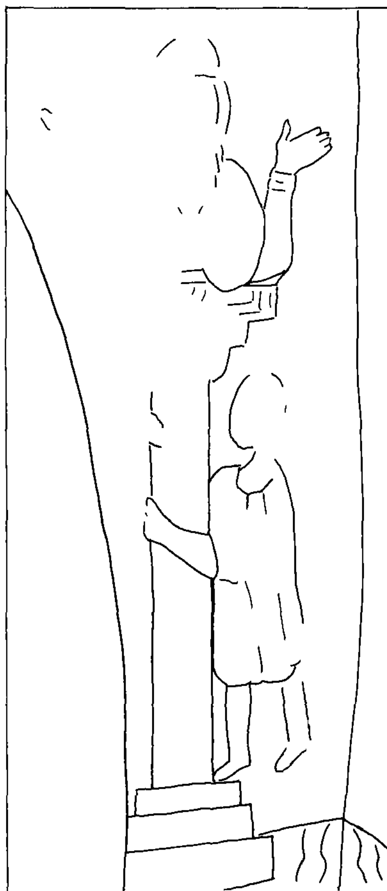


Fig 4 Zelve, Saint-Syméon, Syméon l'Ancien sur la paroi est (b)



Fig 7 Vatic gr. 1613 (Ménologe de Basile II), fol. 2 Syméon l'Ancien



LES FONDATIONS D'EUTHYME ET DE SABAS
TEXTE ET ARCHÉOLOGIE

Madeleine JOLY

De récentes études ont enrichi la connaissance des monastères du désert de Judée, reprenant d'anciennes descriptions ou rendant compte de nouvelles découvertes. Elles illustrent deux institutions monastiques différentes : la laure et le cénobion[1].

La laure se compose d'un ensemble de cellules, rupestres ou construites, distantes de 35 m en moyenne, réparties autour d'une église et de quelques annexes. Selon les sources, les laurites, ou celliotes, vivent dans des cellules durant la semaine, et se rendent à l'église le samedi et le dimanche pour y célébrer la liturgie, à la différence des cénobites qui vivent en communauté.

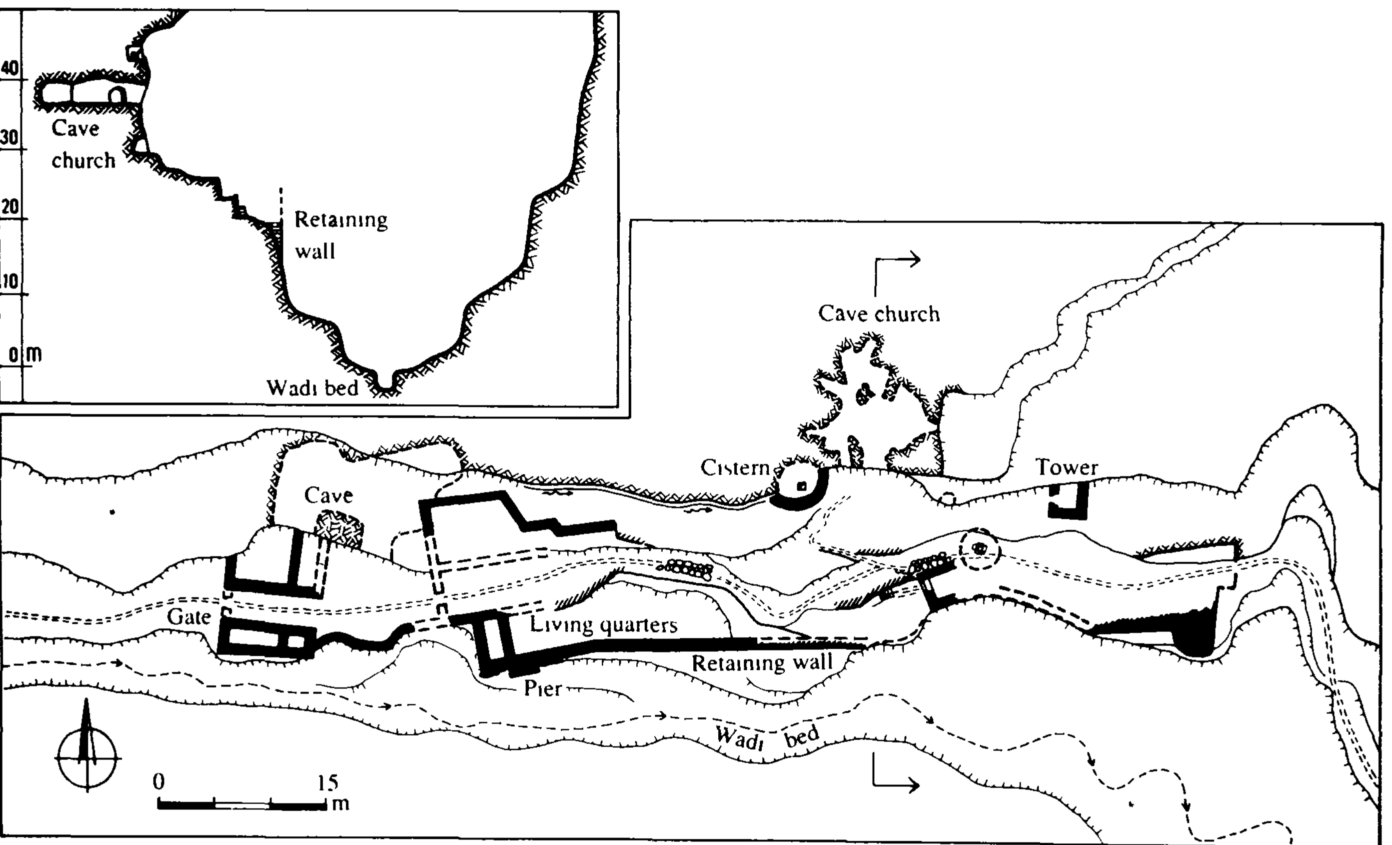
À côté de la réalité archéologique de ces deux formes de monastère, se trouve l'œuvre, incontournable dans cette étude, de Cyrille de Scythopolis. Ses *Enquêtes sur les moines* dressent le portrait de sept d'entre eux, parmi lesquels Euthyme et son héritier spirituel, Sabas, apparaissent comme des saints fondateurs de monastères et intéressent l'archéologue.

L'information qu'offrent les récits complémentaires des deux *Vies* d'Euthyme et de Sabas éclaire la compréhension des bâtiments monastiques selon plusieurs approches : l'une, d'ordre historique, met en place une tradition monastique où le cénobion n'a que le statut de «degré préparatoire à la laure»[2]. Une autre, d'ordre archéologique, précise la connaissance directe des bâtiments grâce à certaines descriptions et anecdotes. À travers l'ensemble de ces informations, la distinction entre le cénobion et la laure apparaît moins nette.

D'un point de vue archéologique, la différence la plus évidente entre une laure et un cénobion est l'existence, dans la laure, de plusieurs cellules assez éloignées les unes des autres, couvrant un espace beaucoup plus vaste et moins strictement délimité que le cénobion. L'absence d'un réfectoire dans la laure pourrait être également l'un des critères d'identification les plus déterminants. Mais la difficulté d'assigner une fonction aux pièces de service qui composent le cœur de la laure invite à interroger le texte. Peut-on se fonder sur celui-

1. Cf. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period. Their Development and Internal Organisation in the Light of Archaeological Research*, Jérusalem 1987 (en hébreu avec un résumé en anglais). Depuis, Y. HIRSCHFELD a publié deux autres textes en anglais sur le sujet : une traduction du livre précédent, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven et Londres 1992, cité désormais *The Judean Desert*, 1992, et ID., List of the Byzantine Monasteries in the Judean Desert, dans *Christian Archaeology in the Holy Land*, Jérusalem 1990 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 36), p. 1-90.
2. B. FLUSIN, *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, p. 144.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)



Plan du cénobion de Théoctiste Y HIRSCHFELD,
The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period, New Haven et Londres 1992, p 36

ci pour comprendre la réalité archéologique des sites en question ? L'archéologie est-elle en mesure de confirmer quelques-unes des évolutions décrites par Cyrille au sein de la laure ?

PROBLÈME DE MÉTHODE : ARCHÉOLOGIE ET TEXTE

En 411, Euthyme quitte Pharan[3] où il avait vécu dans une «cellule d'anachorète hors de la laure»[4] et fonde un cénobion, dont il confie la charge matérielle à son disciple Théoctiste.

Description du cénobion de Théoctiste

Adossées à la falaise nord, très abrupte, du Wadi Mukelik à 15 km à l'est de Jérusalem, les ruines de ce cénobion sont accessibles par un sentier pavé conduisant à l'entrée principale ouest : deux groupes de pièces, peut-être à étage, encadrent un couloir long de 8,70 m aboutissant à une avant-cour. Au nord de celle-ci, une grotte de 9 m x 17 m, haute de 5 m, probablement une étable, est taillée dans la paroi. À l'est, une deuxième porte devait mener à l'intérieur du cénobion, fermé par un mur d'enceinte de 90 m de long servant aussi de soutènement au terrain, large de 2 à 15 m, sur lequel s'élevaient les bâtiments conventuels en grande partie effondrés, et où se poursuit le sentier pavé.

À l'intérieur des murs, un réservoir long de 16,50 m creusé dans la roche, une citerne et une tour reconstruite à l'époque médiévale dans la partie nord-est du cénobion, ont été identifiés. Au milieu d'eux, une grotte, dont l'aménagement intérieur témoigne d'une ancienne église rupestre, est reconnue comme l'ermitage primitif d'Euthyme et de Théoctiste[5]. Devant cette grotte, à l'ouest de la corniche, une citerne de 3,20 m de diamètre alimentée à l'ouest par un canal a été creusée. L'ensemble domine de 45 m le fond de la vallée[6].

Suivre le texte ou s'en méfier ?

Y. Hirschfeld localise les cellules d'habitation des moines dans la partie ruinée du site. Selon J. Patrich qui a prospecté les grottes du désert de Judée, aux alentours du cénobion de Théoctiste, seule une grotte présente des traces

3. La laure de Pharan est la première laure historiquement connue dans le désert de Judée. Elle fut fondée par saint Chariton sous l'épiscopat de Macaire (314-333). Cf. G. GARITTE, La vie prémétaphrastique de S. Chariton, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 21, 1940-1941, p. 12. Pour la description de la laure, cf. Y. HIRSCHFELD, List, p. 6-7, cité *supra* n.1 et ID., Monasteries in the Judean desert and the Area - 1987, *Hadashot Arkeologiyot* 1989, p. 72-73 (en hébreu, avec des plans).

4. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme* (BHG 647), trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Euthyme*, Paris 1962 (Les moines d'Orient. 3, Les moines de Palestine, t. 1), chap 6, p 65 et éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen 49, 2), p. 14, l. 10-11.

5. D. J. CHITTY donne une description de cette grotte dans : Two Monasteries in the Wilderness of Judaea, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, Juillet 1928, p. 139-153, pl. 1-7.

6. Y. HIRSCHFELD, Monasteries in the Judean Desert, cité *supra* n. 3, p. 75-76 (hébreu).

d'occupation byzantine à en juger par la céramique retrouvée[7]. D'après lui, il pourrait s'agir de la cellule dans laquelle Sabas vécut en solitaire, hors du cénobion[8].

Ces récents travaux de prospection contredisent les témoignages antérieurs qui situaient l'habitat des moines dans les grottes naturelles de la falaise[9]. Cette première interprétation des vestiges a peut-être sa source dans une lecture trop peu soupçonneuse d'un récit qui n'a pas vocation scientifique : Cyrille présente Euthyme, contraint par la nature du site, à fonder un cénobion plutôt qu' «une laure sur le modèle de Pharan»[10], comme il en avait préalablement l'intention[11]. De plus, le texte de Cyrille conduit à s'interroger sur la formation du cénobion, et sur son organisation durant la période où Euthyme en était l'higoumène. D'une part, le récit fait état d'un intervalle de temps entre l'ermitage primitif et la construction du cénobion. Notre connaissance de ce dernier n'est pas suffisante pour apprécier les étapes de sa construction. L'église rupestre a pu convenir à un ermitage. Peut-elle avoir été le centre d'une petite laure qui aurait rapidement évolué en cénobion ? D'autre part, il est dit d'Euthyme que «jusqu'au samedi, il ne parle à personne, il se tient en profond silence»[12], menant «dans cette caverne même (l'église rupestre) sa vie de solitude»[13]. Le mode de vie d'Euthyme au cénobion de Théoctiste ressemble à celui d'un laurite, si l'on en croit Cyrille.

Mais ce dernier donne presque toujours aux saints fondateurs une personnalité anachorétique. Aussi n'est-il pas prudent de se fonder sur le seul témoignage de Cyrille pour retrouver ce que fut l'évolution du site. L'archéologue doit donc faire preuve de rigueur dans l'utilisation du récit.

La cellule de l'higoumène

Euthyme devait participer, de près ou de loin, à tous les offices journellement célébrés dans l'église. Sa cellule n'était probablement pas l'église elle-même, mais devait se situer tout près. Le relevé de D. J. Chitty montre une cheminée haute de 9 m dans le plafond de la partie nord-ouest de l'église rupestre, qui aboutit à une salle de 6 m de long, sans autre issue, dont il est peut-être question dans la *Vie de saint Étienne le sabaïte*[14]. Surplombant de

7. J. PATRICH, Judean Desert, Survey of Caves - 1985/1986, *Excavations and Surveys in Israel* 6, 1987-1988, p. 68-69 (plan et coupe de la grotte).

8. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas* (BHG 1608), trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Sabas*, Paris 1962 (Les moines d'Orient. 3, Les moines de Palestine, t. 2), chap. 10, p. 21 et éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos*, cité *supra* n. 4, p. 93, l. 20-25.

9. L. FÉDERLIN, Découverte des laures de saint Euthyme le grand et de saint Théoctiste, dans le désert de Judée, à l'est de Jérusalem, *Revue illustrée de la Terre Sainte et de l'Orient chrétien* 11 n° 6, 15 mars 1894, p. 83.

10. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, cité *supra* n. 4, chap. 9, p. 69 et éd. E. SCHWARTZ, p. 16, l. 25-26.

11. Cf. la légende qui accompagne une photographie du cénobion de Théoctiste dans la traduction de la *Vie d'Euthyme* par A. J. FESTUGIÈRE p. 65 : «Laure de Théoctiste».

12. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, A.-J. FESTUGIÈRE, chap. 10, p. 72 et éd. E. SCHWARTZ, p. 19, l. 18-19.

13. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 9, p 70 et éd. E. SCHWARTZ, p. 17, l. 3-4.

14. *Vie de Saint Étienne le sabaïte le Thaumaturge* (BHG 1670), éd. *Acta SS*, 3 juillet, 1867, p. 510, chap. 2, c. 16, l. 15-19.

3 m environ l'église du cénobion de Théoctiste, deux niches peintes sur la paroi attestent l'existence d'une autre salle aujourd'hui effondrée, peut-être contemporaine de l'église située en contrebas[15]. L'une de ces deux salles mises en évidence au-dessus de l'église rupestre peut avoir servi d'habitation à Euthyme.

Sabas lui-même, fondateur et higoumène de la Grande Laure, s'installe dans une tour construite au-dessus de la deuxième église rupestre de sa laure: «Il y a, au-dessus de l'église créée par Dieu, une roche à pic et très haute. Notre père Sabas se bâtit là-dessus une tour, et comme, à l'intérieur de la sainte caverne, il avait trouvé un escalier secret en limaçon menant du *diakonikon* à la tour, il passait son temps en cette tour pour y surveiller l'office divin et vaquer à l'administration en général.»[16]. Mais d'après Y. Hirschfeld, cette tour n'est connue que par le texte, elle n'a pas été retrouvée sur le terrain[17].

Dans le récit de Cyrille, ces deux fondations, le cénobion de Théoctiste et la laure de Sabas présentent, malgré leur différence de nature, un point commun: la demeure du fondateur et higoumène est en étroite relation avec l'église du monastère. L'observation sur le terrain confirme, dans le cas du cénobion de Théoctiste, l'existence de pièces situées au-dessus de l'église.

Dans la laure de Khallat ad-Danabîya, découverte au cours d'une prospection dans le Wadi al-Makkuk en 1982-1983, H. Goldfus a relevé l'existence d'une grotte naturelle à 6,30 m au-dessus du sol, proche de l'église rupestre[18]. Les parois de cette grotte, dont l'accès devait se faire au moyen d'une échelle ou d'une corde, furent recouvertes de mortier et le sol fut décoré d'une mosaïque blanche au cours d'une période qui semble être postérieure à l'occupation de la cellule[19].

À l'est de la première église rupestre de la laure de Pharan, trois grottes se succèdent en enfilade. Elles sont situées au même niveau que l'église. La grotte contiguë à l'église est surélevée dans sa partie sud, et une niche semi-circulaire est creusée à l'est de la troisième[20].

Cyrille nous apprend qu'Euthyme et Sabas habitaient près de l'église. Peut-on, avec Y. Hirschfeld et H. Goldfus, en déduire que ces grottes, qui présentent des traces d'aménagement, étaient réservées à l'higoumène du monastère ? Dans ce cas, le fait que la cellule du fondateur higoumène soit proche de l'église est-il caractéristique de la laure (si l'on tient compte toujours du caractère

15. D. J. CHITTY, Two Monasteries, pl. 5, fig. 8 et pl. 6, fig. 9, cité *supra* n. 5.
16. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, cité *supra* n. 8, chap. 38, p. 30 et éd. E. SCHWARTZ, p. 102, l. 21-26.
17. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 173, cité *supra* n. 1. Mais S. VAILHÉ, qui a visité le monastère Saint-Sabas vers la fin des années 1890, précise que «l'église Saint-Nicolas, l'ancienne église Théoctiste, communique encore avec la tour du Saint par une vaste ouverture percée dans la voûte»: Le Monastère de Saint-Sabas, *EO* 2, 1898-1899, p. 336-337.
18. H. GOLDFUS, Khallat ed-Danabîya: A Desert Monastery, dans *Christian Archaeology*, cité *supra* n. 1, p. 240-241. Voir aussi ID., Wadi el-Makkuk, *Excavations and Surveys in Israel* 3, 1984, p. 106.
19. ID., Khallat ed-Danabîya, cité note précédente, p. 244, n. 26: «I intend to assume that the plaster and mosaic in the founder's cave were a later addition when the cave became a memorial and maybe even a pilgrimage spot.»
20. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 121-122.

anachorétique d'Euthyme chez Cyrille), ou commun aux deux formes de monastères que sont la laure et le cénobion ?

Une tour a été retrouvée au-dessus de l'église rupestre du cénobion à flanc de falaise de Khirbet ad-Deir, contemporaine de sa construction. Elle se situe à 10 m environ du sol de l'église, au-dessus de la partie sud-est de cette dernière. Son accès ne pouvait se faire que par l'intermédiaire d'une cheminée taillée dans la roche[21]. Une étude plus systématique des pièces qui entourent l'église de ces deux types de monastères apporterait peut-être un élément de réponse à cette question.

L'exemple du cénobion de Théoctiste permet de mesurer l'écart qui sépare texte et archéologie : dans l'œuvre de Cyrille, toute la difficulté réside dans la distinction entre ce qui peut être utilisé par l'archéologue, et ce qu'il est délicat de considérer comme un témoignage. La confrontation des sources avec les vestiges archéologiques montre pour les questions d'ordre chronologique - celles qui concernent notamment les différents états du site - la prédominance du texte lorsque l'archéologue est confronté aux difficultés que présente une architecture rupestre. S'il faut rester prudent vis-à-vis de l'histoire du site vue par Cyrille, celle-ci a le mérite de soulever des questions et d'orienter la recherche archéologique : cette dernière est-elle en mesure de prouver le passage d'un ermitage à une laure, et d'une laure à un cénobion ?

Transformation d'une laure en cénobion attestée dans la Vie d'Euthyme

La *Vie d'Euthyme* raconte que le saint, après avoir quitté le cénobion de son disciple, fonde une laure sur la colline actuelle de Khan al-Ahmar et qu'à la suite d'une vision divine, il demande à ses disciples qu'après sa mort, la laure soit transformée en cénobion.

Les fouilles archéologiques commencées en 1987 par Y. Hirschfeld et R. Birger remettent en cause la datation du cénobion par D. J. Chitty : selon ce dernier, la plupart des vestiges sont byzantins. Y. Hirschfeld a montré que le site avait été plusieurs fois remanié et il propose une date postérieure (VIIIe-XII^{e}s.) pour la plupart des vestiges, à l'exception d'une chapelle funéraire située sous une autre chapelle qui se trouve elle-même à 5,50 m au nord de l'église principale. Cette chapelle funéraire est identifiée comme étant celle où fut enterré Euthyme. Un réservoir situé à l'est du cénobion peut correspondre à celui que les Sarrasins construisirent au temps de la laure, première fondation monastique du site. Le plan de Y. Hirschfeld montre trois cellules autour du cénobion : elles peuvent, elles aussi, avoir appartenu à la laure[22]. Le récit de Cyrille atteste les transformations successives d'un ermitage en laure, puis en cénobion, mais les indices archéologiques sont ici trop faibles pour les authentifier.

21. *Ibid.*, p. 172-173.

22. Y. HIRSCHFELD, List, p. 15-18. Mais dans un article du même ouvrage : J. PATRICH, The cells (*Ta Kellia*) of Choziba, Wadi el-Qilt, *Christian Archaeology in the Holy Land*, Jérusalem 1990 (Studium Biblicum Franciscanum Collectio Maior 36), p. 206, l'auteur dit n'avoir pas retrouvé de cellules à l'extérieur du cénobion d'Euthyme. Par ailleurs, Euthyme ordonne au diacre Fidus de détruire «jusqu'au fondement toutes les cellules», cf. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, p. 117 et éd. E. SCHWARTZ, p. 63, l. 25-26.

La chapelle funéraire se trouve au centre des bâtiments et de l'enceinte, conformément au texte qui insiste sur cette position privilégiée destinée à mettre en valeur le corps du saint. Elle occupe, selon le récit, l'emplacement de son ermitage primitif[23].

Chez Cyrille, l'ermitage précède toujours non seulement les laures, mais aussi les cénobia d'Euthyme et de Sabas. Les *Vies* de ces deux saints entretiennent donc la mémoire de l'ermitage du fondateur à travers deux des structures les plus importantes du cénobion, l'église et le tombeau collectif des moines. La référence à l'anachorète est donc très présente dans le récit[24], à défaut de transparaître dans l'architecture.

ARCHITECTURE RUPESTRE - ARCHITECTURE CONSTRUITE

L'archéologie montre de plus en plus que l'image de la laure à flanc de falaise était loin d'être essentiellement rupestre, si l'on en juge par les éléments principaux qui constituent la laure, les cellules et l'église.

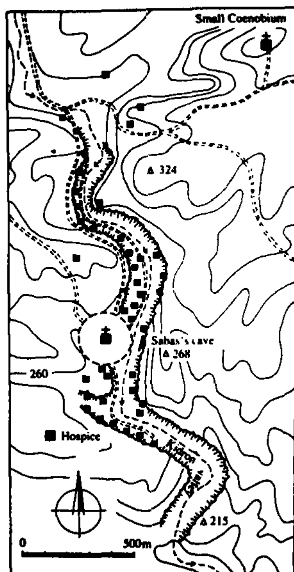
Description des cellules de laure

Les cellules rupestres se reconnaissent aux traces de mortier de chaux et d'enduit sur les parois et le plafond. Le sol peut être recouvert de mortier ou de mosaïques. Une ou deux banquettes en maçonnerie, enduites elle aussi, sont aménagées à l'entrée de la grotte, et des niches sont parfois creusées dans le mur est[25].

Certaines grottes utilisées comme habitat monastique sont simplement fermées par une porte ou un mur, comme à Khallat ad-Danabîya[26]. Mais dans la majorité des cas, des restes de maçonnerie et de sol en mosaïque visibles sur la corniche qui précède la grotte témoignent de pièces adjacentes. C'est le cas dans les laures de Pharan, de Firmin[27], de Sabas et de Choziba dans le Wadi Qilt.

Ce dernier site conserve le souvenir d'une institution monastique double attestée dès 600, associant un cénobion, fondé en 480, à une laure dont 14 cellules en partie rupestres ont été retrouvées à plus d'1,5 km du cénobion, espacées de plusieurs dizaines de mètres chacune le long d'un sentier à flanc de falaise. Certaines constituent de véritables petites maisons ; la cellule n° 13 est composée d'une avant-cour avec un four en forme de dôme et un bassin rectangulaire peut-être destiné à préparer le mortier, de deux citernes et de pièces aménagées en terrasse au-dessus du ravin. Une chapelle avec des reliques placées sous l'abside et une inscription située dans la pièce précédant la chapelle, ont même été retrouvées[28].

23. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie d'Euthyme*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, chap. 62, p. 115-116 et éd. E. SCHWARTZ, p. 61, l. 17-22.
24. Cf. B. FLUSIN, *Miracle*, cité *supra* n. 2.
25. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 176-190.
26. H. GOLDFUS, Khallat ed-Danabîya, p. 228, cité *supra* n. 18.
27. J. PATRICH, Refuges juifs dans les gorges du Wadi Mukhmas, Chronique Archéologique, *Revue Biblique* 96, 1989, p. 238.
28. ID., The cells (*Ta Kellia*) of Choziba, cité *supra* n. 22, p 205-226.



Plan de la Grande Laure de Saint-Sabas: Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven et Londres 1992, p. 26.



Vue du monastère de Saint-Sabas, vers l'ouest: cliché 1989.

Concernant la laure de Sabas, Cyrille lui-même distingue clairement, à deux reprises, la grotte de la cellule : «À chacun de ceux qui venaient à lui il procurait un lieu commode avec une petite cellule et une grotte[29].»

L'installation de certaines cellules sur le plateau plutôt que dans les anfractuosités de la falaise s'observe particulièrement à la laure de Souka[30], dont la fondation remonte au IVe s., et à la Nouvelle Laure[31]. Les cellules ont une superficie moyenne de 20 m^2. Certaines sont composées de plusieurs pièces pouvant aller jusqu'à cinq, comme le montre une cellule de la laure de Khirbet Jinjas, identifiée par Y. Hirschfeld à la laure de l'Heptastome fondée par Sabas[32]. Elles étaient peut-être destinées à plusieurs laurites, comme semblent le montrer deux passages de la *Vie de Sabas*[33].

La taille des cellules construites, ainsi que l'existence d'un jardin mitoyen et d'une citerne, souvent creusée directement sous la cellule et alimentée par un ingénieux système de canalisations, témoignent donc d'un certain confort dans l'habitat monastique des laurites.

Comment les cellules se présentaient-elles à l'origine de la laure ? Étaient-elles de véritables constructions ou la cellule construite est-elle le résultat d'une évolution de la cellule rupestre ? Nulle part dans la *Vie de Sabas*, il n'est dit clairement d'une cellule qu'elle ait été entièrement rupestre. Sur le terrain, la grotte que l'on identifie traditionnellement à l'ermitage primitif de Sabas, située sur la falaise Est opposée au monastère actuel, est la seule dont la position topographique rend impossible toute construction attenante[34]. Dans la vallée du Jourdain, les laures de Calamon et de Gérasime présentent des groupes d'habitations exclusivement rupestres.

Le récit atteste l'existence contemporaine de ces deux formes d'habitation. On apprend en effet que certains des pères particulièrement saints vivaient en reclus dans une cellule extérieure à la laure, mais dépendante d'elle. Une grotte d'anachorète est attestée par l'archéologie et le texte aux abords du cénobion de Théoctiste[35]. L'exemple de l'une d'entre elles est bien connu ; il s'agit de la cellule dite «suspendue» de Chariton, dans laquelle le saint se retira à la fin de sa vie. Elle est composée de trois niveaux taillés dans la paroi rocheuse, à 800 m au sud du centre de la laure de Souka :

Le premier niveau, passage obligé pour se rendre dans les deux autres, est une large grotte, presque de plain-pied avec le wadi, dans laquelle sont creusées trois citernes (deux mesurent 1,20 m x 1,80 m et l'autre 1,20 m x 3,10 m).

29. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 16, p. 27 et éd. E. SCHWARTZ, p. 99-100, l. 27-29, ainsi que *ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 20, p. 32 et éd. E. SCHWARTZ, p. 105, l. 7-8.
30. Y. HIRSCHFELD, *Archaeological Survey of Israel, Map of Herodium (108/2), 17 - 11*, Jérusalem 1985, p. 27-32 (anglais), 36-48 (hébreu et plans).
31. *Ibid.*, p. 54-55 (anglais), 99-105 (hébreu et plans).
32. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 179, fig. 97.
33. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 20, p. 32 et éd. E. SCHWARTZ, p. 105, l. 5-8, et *ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 62, p. 59 et éd. E. SCHWARTZ, p. 132, l. 20-24.
34. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 180.
35. Voir *supra* p. 51 et J. PATRICH, The cells (*Ta Kellia*) of Choziba, cité *supra* n. 23, p. 206 : selon lui, le cas est exceptionnel pour les cénobia.

Une cheminée dans le plafond donne accès à une salle taillée en forme de chapelle, elle aussi pourvue d'une citerne (1,50 m x 3,10 m). Dans l'angle nord-ouest de cette pièce, à 3 m au-dessus du sol, une étroite fenêtre (0,70 m x 0,80 m) permet un accès périlleux au dernier niveau, «suspendu» à 15 m au-dessus du sol, et qui mesure seulement 1 m x 2 m.

À travers cet exemple d'une grotte de reclus située à la périphérie de la laure de Souka, on peut se demander si le caractère rupestre de la cellule ne témoigne pas d'une vocation plus anachorétique de son occupant. Dans ce cas, faut-il considérer ce type d'architecture comme archaïque, en référence à un modèle de vie érémitique ? Il serait intéressant d'étudier la localisation de ces deux types de cellules, ainsi que l'existence ou non d'un sentier pour y accéder : cela permettrait de mieux estimer la répartition géographique de certains moines, qu'ils dépendent ou non de la laure. L'observation des plans d'ensemble des laures montre en effet l'importance du sentier qui relie chaque cellule. On constate enfin combien la chronologie relative fait défaut dans cette approche architecturale de la cellule d'une laure.

Églises

Quant aux églises des laures à flanc de falaise, elles sont aussi bien rupestres, comme la première église de la laure de Pharan et celles de la laure de Sabas, que construites : c'est le cas de la seconde église de Pharan et de la troisième église de la laure de Sabas. Dans ces deux cas, l'église rupestre précède l'église construite. L'église de la laure de Firmin est également un ouvrage de maçonnerie, ainsi vraisemblablement que celle de la Nouvelle Laure et de la laure de Souka. Inversement, l'église du cénobion de Khirbet ad-Deir est rupestre.

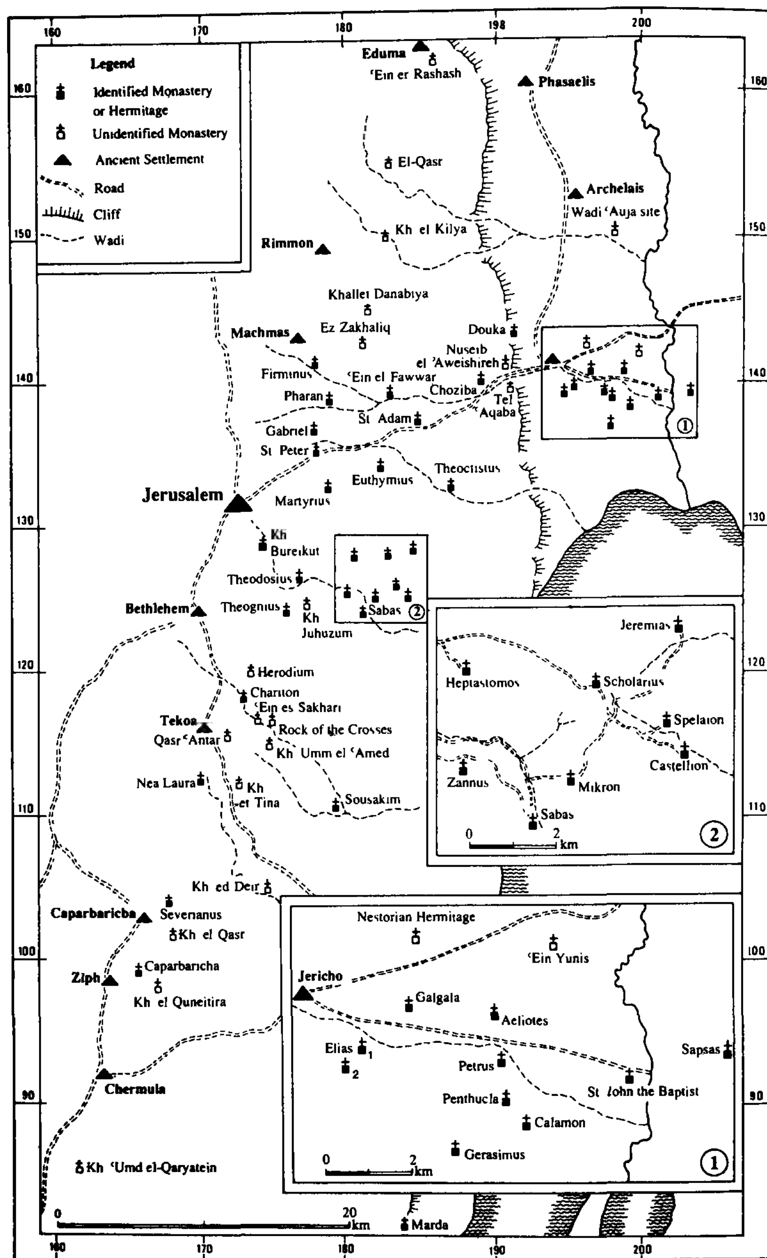
Si l'architecture rupestre ne semble pas caractéristique de l'une ou l'autre forme architecturale que sont la laure et le cénobion, elle témoigne peut-être d'une tendance anachorétique dans le cas de la cellule, et d'une évolution chronologique dans le cas de l'église. L'étude archéologique devrait permettre de mieux cerner cette dernière évolution.

L'église et les cellules ne sont pas les seuls bâtiments constitutifs de la laure, et la Grande Laure de saint Sabas montre de quelle façon ce type de monastère pouvait, dans certains cas, s'agrandir d'autant plus facilement qu'au départ, la structure n'était pas circonscrite par un mur d'enceinte.

ORGANISATION ET RÉSEAU MONASTIQUE

L'information recueillie dans la *Vie de Sabas* est d'autant plus précieuse pour l'étude de l'organisation architecturale de la Grande Laure que le noyau primitif de celle-ci a été peu à peu transformé en un gigantesque monastère-forteresse habité jusqu'à nos jours[36]. De la laure primitive, il reste la source

36. Cf. J. PATRICH, Hermitages of the «Great laura» of St. Sabas, dans *Jews, Samaritans and Christians in Byzantine Palestine*, Jérusalem 1988, p. 131-168 (en hébreu) et ID., *The Monastic Institutions of Saint Sabas, An Archaeological-Historical Research*, Jérusalem 1989 (en hébreu).



Carte des monastères dans le désert de Judée. Y HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven et Londres 1992, p XVIII

découverte «miraculeusement», plusieurs citernes, les trois églises d'origine, la tombe des pères de la laure et les cellules, dont le nombre s'élève à 48 sur le plan levé par Ritmeyer[37]. Deux bâtiments ruinés ont été repérés au nord et au sud de la laure : Y. Hirschfeld propose de les identifier respectivement à la tour construite par Sabas pour délimiter son territoire, et à l'hospice de la laure[38].

Le tombeau collectif a été construit au milieu de la cour qui sépare l'église théoctiste de la troisième église de la laure dédiée à la Théotokos. Il commémore l'endroit où est apparue la nuée de feu qui permit au saint de découvrir la seconde église rupestre, appelée pour cette raison théoctiste.

Les cellules occupent les deux côtés du ravin long de plus de trois kilomètres[39], et leur localisation est comparable à celle des laures de Pharan, de Souka et de la Nouvelle Laure. Sur chaque plan, la majorité des cellules est située à l'écart de l'église autour de laquelle se développe ici le centre de la laure. Par ce trait, la laure de Sabas et la Nouvelle Laure s'inscrivent dans la lignée des fondations de Chariton. Les pères ont préféré s'éloigner de leur lieu de réunion hebdomadaire. C'est l'une des caractéristiques mises en évidence par Y. Hirschfeld, qui observe en outre une tendance à séparer l'église et ses annexes des autres bâtiments de service nécessaires à la communauté.

Vers une plus grande organisation

En plus de ces éléments traditionnels, une organisation journalière centralisée et hiérarchisée apparaît à travers le récit. Comme l'a souligné A. J. Festugière à propos du moine Jacob[40], il est probable que le laurite dépendait matériellement d'un frère[41]. Jacob, en pénitence, devait rester dans sa cellule et ne recevoir personne, «sauf le frère qui le servait»[42]. Le logement des frères reste à définir, ou tout au moins à localiser. Vivaient-ils proches du centre de la laure, ou auprès du laurite, lorsque ce dernier possédait une cellule de plusieurs pièces ? Un épisode de la *Vie de Sabas* favorise la première hypothèse : Sabas invite un vieillard malade «à prendre une cellule près de l'église pour qu'on pût sans fatigue le servir»[43]. Y. Hirschfeld mentionne l'existence de groupes d'habitations isolés les uns des autres, destinés à plusieurs moines[44].

37. Selon Y. HIRSCHFELD, Les laures du désert judéen, *Monde de la Bible* 68, 1991, p. 23, 45 cellules environ ont déjà été explorées.
38. *Ibid.*, p. 23-26.
39. La laure de Firmin s'étend également sur 3 km environ, et la laure de Khallat ad-Danabîya sur 1,5 km.
40. A. J. FESTUGIÈRE, *Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Sabas*, cité n. 8, p. 58, n. 94.
41. Cf. B. FLUSIN, *Miracle*, cité *supra*, n. 2, p. 141, n. 266 : «Nous n'avons pu déterminer si, chez Cyrille, père s'oppose à frère.»
42. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 61, p. 58 et éd. E. SCHWARTZ, p. 132, l. 5-6. Cf. aussi, B. FLUSIN, *Miracle*, p. 148-150.
43. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 63, p. 59 et éd. E. SCHWARTZ, p. 133, l. 12-15.
44. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 187.

Les diaconies

Avant de vivre en reclus, ce même moine Jacob «fut chargé de l'hôtellerie à la Grande Laure et il était forcé de faire la cuisine pour les moines qui sortaient au désert ramasser des *mannouthia*»[45]. La *Vie de Cyriaque* écrite par Cyrille mentionne aussi les offices «de boulanger, d'infirmier, d'hôtelier et d'économe», communs au cénobion et à la laure, qui furent remplis par le saint lorsqu'il séjournait à la laure de Souka à partir de 485[46].

L'organisation institutionnelle ou les besoins matériels de la laure sont tels qu'ils nécessitent la participation des moines à des tâches collectives. Le texte ne semble pas remettre en cause le logement de ces moines qui résident à la laure en qualité de débutants. Lorsqu'un novice arrive à la laure, Sabas s'occupe en priorité de lui fournir un terrain pour y construire une cellule.

Selon Cyrille, la Grande Laure vit à ses débuts une intense période de construction. Plusieurs citernes[47], un cellier[48], une boulangerie et une infirmerie[49] sont mentionnés, ainsi que l'achat de bêtes de somme[50], ce qui permet de déduire l'existence d'écuries. La boulangerie et l'infirmerie sont localisées sous l'église de la Vierge construite au même moment par des architectes isauriens[51].

Organisation de la liturgie

La composition de la liturgie, telle qu'elle est rapportée par Cyrille, donne de la laure une image également plus complexe. La Grande Laure possède trois églises qui sont, dans l'ordre de leur apparition :
1) le petit oratoire rupestre de Sabas, pour lequel il est dit que le saint «bâtit un autel consacré»[52] ;
2) l'église théoctiste dédicacée le 12 décembre 490, au-dessus de laquelle Sabas installe sa cellule dans une tour qui communique directement avec elle ;
3) l'église construite de la Théotokos dont la dédicace eut lieu le 1er juillet 501.

La nécessité de ces trois églises est expliquée par l'arrivée d'une communauté d'Arméniens qui célébraient l'office canonial dans leur langue, d'abord au petit oratoire, puis à l'église théoctiste lorsque l'église de la Théotokos fut construite.

45. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 60, p. 56 et éd. E. SCHWARTZ, p. 130, l. 28-31.
46. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Cyriaque* (BHG 463), trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Cyrille de Scythopolis, Vie des Saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios, Théodore de Pétra, Vie de Saint Théodosios*, Paris 1963, chap. 7, p. 43 et éd. E. SCHWARTZ, p. 226, l. 23-24.
47. CYRILLE DE SCYHTOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 32, p. 43 et chap. 82, p. 116 et éd. E. SCHWARTZ, p. 117, l. 14 et p. 187, l. 4.
48. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 58, p. 88 et éd. E. SCHWARTZ, p. 160, l. 6.
49. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 32, p. 43 et éd. E. SCHWARTZ, p. 117, l. 7-9.
50. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 18, p. 29 et éd. E. SCHWARTZ, p. 102, l. 11.
51. Cf. C. MANGO, Isaurian Builders, *Polychronion, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966, p. 358-365.
52. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 16, p. 27 et éd. SCHWARTZ, p. 100, l. 12.

Deux communautés monastiques distinctes partagent donc la même laure[53]. En définitive, tous doivent célébrer l'eucharistie le dimanche dans l'église de la Théotokos, tandis que les Arméniens sont autorisés à lire les Psaumes et les Évangiles dans l'église théoctiste qui sert aussi pour l'office du samedi[54]. À cette liturgie traditionnelle de la fin de semaine, plus codifiée, s'ajoutent des fêtes liturgiques et des commémorations en certains jours de l'année. Cette augmentation des services liturgiques, à la préparation desquels devaient être assignés certains moines, a pu développer l'esprit communautaire des laurites.

Tentative de restitution du centre d'une laure par comparaison

Au fur et à mesure que la laure s'agrandit, non seulement le nombre de cellules augmente, mais de nouvelles constructions s'ajoutent à celles déjà constituées autour des églises. La lecture du récit donne alors l'impression d'un ensemble parfaitement structuré, autour duquel s'éparpillent les cellules. Mais l'archéologie ne permet pas d'en saisir la forme. En revanche, la laure retrouvée sur la colline au Khirbet Jinjas, identifiée par Y. Hirschfeld avec la laure de l'Heptastome fondée par Sabas, a fait l'objet d'un relevé archéologique complet. Le plan du centre de la laure a pu être en partie reconstitué. Cette laure de petite taille (quinze cellules ont été retrouvées espacées en moyenne de 65 m) est entourée d'un mur conservé en élévation sur une ou deux assises qui, joint au relief du terrain, délimite un espace de 25 ha. Au milieu, les vestiges d'une église, peut-être à trois nefs, bordée de deux cours, à l'ouest et à l'est, sont compris dans un ensemble de constructions clos. Adossé au mur nord de cet ensemble, un bâtiment dont le plan rectangulaire au sol mesure 4 m x 3,3 m en faisait partie[55].

Une étude archéologique plus fouillée des bâtiments de Khirbet Jinjas ainsi que des bâtiments centraux de la laure de Souka[56], menée parallèlement à celle des cénobia de la région, permettrait peut-être une approche nouvelle de la laure.

Relations avec l'extérieur

Les pères de la laure entretiennent aussi des rapports réguliers avec l'extérieur. Jusqu'à leur séparation, le cénobion de Théoctiste et la laure d'Euthyme ont une hôtellerie commune à Jérusalem, et la laure de Souka en possède une dans la même ville près de la Tour de David[57]. De même, Sabas s'occupe de pourvoir sa laure et le Castellion en hôtelleries. À Jérusalem, il «acheta plusieurs cellules et les transforma en hôtellerie pour la laure»[58]. Les laures elles-mêmes possèdent une hôtellerie, destinée sans doute à accueillir les

53. Il est possible qu'il en soit de même à la laure de Firmin où des inscriptions en grec et en christo-palestinien ont été retrouvées.
54. Cf. G. BABIĆ, *Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonctions liturgiques et programmes iconographiques*, Paris 1969, p. 14-23.
55. Y. HIRSCHFELD, Les laures du désert judéen, p. 28, cité *supra* n. 37.
56. Notamment pour rechercher l'église de la laure.
57. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Cyriaque*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 6, p. 43 et éd. E. SCHWARTZ, p. 226, l. 17-19.
58. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Sabas*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 31, p. 42 et 43 et éd. E. SCHWARTZ, p. 116, l. 8-10 et l. 22-25.

moines de passage. La laure n'apparaît plus isolée, elle s'inscrit désormais dans une géographie connue du désert de Judée.

Cette ouverture vers l'extérieur s'affirme enfin dans l'activité fondatrice de Sabas qui, à travers le récit de Cyrille, consacre une grande partie de son temps à organiser le paysage monastique autour de la Grande Laure. Le saint fonde sept monastères dans le désert de Judée, dont six sont situés autour de sa première fondation, le septième étant la Nouvelle Laure près de Tékoa. Parmi eux on constate une majorité de cénobia (quatre contre trois). Après les avoir fondés, Sabas continue à entretenir avec eux des relations qu'il organise selon un cadre hiérarchique qu'il dirige.

À travers les actions de Sabas racontées par Cyrille, une vision organisatrice non seulement du cœur de la laure, mais aussi des relations qu'elle entretient avec l'extérieur, finit par masquer en partie sa nature originelle, d'ordre anachorétique.

Comme l'a montré B. Flusin, Cyrille veut établir le pouvoir de son héros au sein de l'institution. La prise de possession du terrain sur lequel la Grande Laure est construite illustre cet aspect du récit historique. Elle s'effectue, dans le récit, en deux temps. Le premier englobe, au cours d'une vision, toute la région dans laquelle Sabas va fonder ses monastères. Sur le lieu où l'impératrice Eudocie avait fait construire une tour, le Jebel Muntar, une figure angélique apparaît au saint et lui désigne l'ermitage à partir duquel il va «coloniser» le désert[59]. En étant par la suite transformée par le saint en cénobion, la tour d'Eudocie participe d'ailleurs à cette prédication, et, signe de continuité, son higoumène est un ancien garde du corps impérial[60]. Vient ensuite le second temps qui correspond au récit de fondation : «Tout d'abord, sur la colline qui est à l'extrémité septentrionale du ravin, après son coude, il bâtit une tour, voulant se saisir du lieu, qui était encore inoccupé. Puis il établit les premiers fondements de la laure, par la grâce et avec le concours de l'Esprit Saint qui le guidait[61].»

L'information est de qualité pour comprendre comment les moines s'appropriaient leur terrain, dans le cas des régions désertiques. La tour apparaît comme la marque sur le sol de la propriété, un signe compris par les contemporains. L'acte de Sabas est donc symbolique. Il ne fait cependant pas encore partie de la fondation proprement dite. Y. Hirschfeld signale au nord du monastère actuel des ruines qui pourraient correspondre à cette tour[62].

C'est encore une tour qui confirme la limite entre les deux fondations précédentes d'Euthyme. Lors de la querelle survenue entre elles, juste après que la laure d'Euthyme a été transformée en cénobion, la construction d'une tour confirme la séparation du terrain : «Comme donc les terres acquises par le pieux Euthyme avaient été divisées, Paulos (l'higoumène du monastère de Théoctiste) bâtit une tour sur la portion de terrain divisée...[63]»

59. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 15, p. 26 et éd. E. SCHWARTZ, p. 98, l. 2-6.
60. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 38, p. 53-54 et éd. E. SCHWARTZ, p. 127, l. 15-25 et p. 128, l. 1-25.
61. *Ibid.*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 16, p. 27 et éd. E. SCHWARTZ, p. 100, l. 7-11.
62. Y. HIRSCHFELD, Les laures du désert judéen, p. 24 et 26.
63. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de Cyriaque*, A. J. FESTUGIÈRE, chap. 6, p. 43 et éd. E. SCHWARTZ, p. 226, l. 13-15.

À la fois demeure du fondateur et marque sur le sol de la limite de la laure, la tour occupe dans le récit de Cyrille une fonction importante que l'archéologie confirme de plus en plus[64] .

Une vie communautaire plus importante apparaît donc dans certaines laures et semble les faire évoluer vers une structure mixte, associant au groupe des cellules un ensemble de bâtiments organisés, peut-être de type cénobitique. Une telle association est clairement attestée dès le Ve s. à la laure de Gérasime située dans la région de Jéricho, et au cénobion de Choziba à la fin du Ve s.

Le développement des fouilles archéologiques devrait permettre de mieux suivre cette évolution sur le terrain, en palliant notamment le manque de données concernant les différentes phases de construction et d'occupation des bâtiments. Pour l'instant, elles ne semblent pas en mesure de mettre en évidence la transformation d'une laure en cénobion - alors que la question reste toujours d'actualité d'après le texte de Cyrille - ni d'affirmer l'éventuelle antériorité de l'architecture rupestre sur l'architecture construite. Tandis que le récit de Cyrille insiste sur le symbolisme de la grotte, par référence à l'anachorète du désert, il apparaît en réalité que l'architecture construite était très répandue dans la laure, au point que l'aménagement rupestre s'en inspire. Il reste à savoir si les méthodes de datation modernes permettent d'étudier l'antériorité d'un aménagement rupestre sur une construction en pierre.

Madeleine Joly

64. Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert*, 1992, p. 171-176.

LES SANCTUAIRES DE THÉODORE DE SYKÉÔN

Michel KAPLAN

Théodore de Sykéôn bénéficie d'un dossier hagiographique composé de cinq pièces de valeur inégale, mais publiées dans de bonnes conditions, qui permettent d'en prendre une vue d'ensemble. Le dossier archéologique est, lui, totalement vide, faute de recherches sur le terrain et, sans doute, de restes, ce que nous pourrons expliquer au moins en partie. Quant aux représentations iconographiques, celles que nous avons conservées sont relativement tardives, mais révèlent une certaine vogue de ce saint à partir du XIIIe siècle.

L'éditeur de la *Vie* a relevé une version longue (BHG 1748) et deux versions brèves (BHG 1749 b et c)[1]. La *Vie* originelle a été composée immédiatement après la mort du saint par un jeune disciple, Géôrgios ; la tradition manuscrite indique une vie relativement prisée à l'époque prémétaphrastique, ce qui s'explique aisément pour un saint qui possède un sanctuaire à Constantinople et pour lequel on écrit canons et *enkomia*. Nous avons en effet conservé un canon du IXe siècle de Joseph l'Hymnographe[2] et un *enkomion* (BHG 1749) de Nicéphore, moine et *skévophylax* des Blachernes dans la seconde moitié du même siècle[3]. Très rhétorique, il est, au début, démarqué de la *Vie* par Géôrgios ; mais, contrairement à celle-ci, il ne s'arrête pas le 23 avril 613, date de la mort du saint. Il contient : des miracles *post mortem* ; la translation des reliques à Constantinople par Héraclius ; le récit de l'édification du sanctuaire du saint sur un terrain appartenant à une femme de l'aristocratie ; la destruction du sanctuaire par Constantin Copronyme et sa reconstruction par le même sous la pression populaire, suivies de la continuation des miracles.

Sykéôn est un village bien doté en églises[4]. Le soir, après l'école, le saint, alors âgé de 8 ans, fait la tournée des églises (ἐκκλησίαι) de Sykéôn avec le

1. A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore de Sykéôn*, t. 1, *Texte grec* ; t. 2, *Traduction, commentaire et appendice*, Bruxelles 1970 (Subsidia Hagiographica 48). Les deux vies brèves sont éditées dans l'appendice du t. 2. La vie de Théodore a depuis lors reçu toute l'attention de J. O ROSENQVIST, Der Texte der *Vita Theodori Syceotæ* im *Cod. Atheniensis* BN 1014, *Eranos* 78, 1980, p. 163-174 ; ID., *Studien zur Syntax und Bemerkungen zum Text der* Vita Theodori Syceotæ, Stockholm 1981 (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Græca Upsaliensia 15).
2. Éd. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 10, 1900, p. 388-395, avec un autre poème sur le saint.
3. Éd. C. KIRCH, Nicephori sceuophylaci encomium in S. Theodorum Siceotam, *Anal. Boll.* 20, 1901, p. 252-272.
4. Cf. M. KAPLAN, Le village byzantin : naissance d'une communauté chrétienne, *Villages et villageois au Moyen-Âge*, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris 1992 (Publications de la Sorbonne - Série Histoire Ancienne et Médiévale - 26), p. 19-20.

cuisinier de l'auberge (πανδοχεῖον) familiale, un homme très pieux, qui donne tout son salaire aux églises[5]; Théodore y reçoit la communion. Quatre de ces édifices nous sont connus. Le principal, proche de la maison du saint, est le sanctuaire (νάος) de saint Gémellos (saint originaire de Paphlagonie, martyrisé à Ancyre sous Julien); Théodore y a une apparition du Christ-Roi, et prend la décision de vivre en reclus de l'Épiphanie aux Rameaux dans une cellule de sa maison[6]; il y fera enterrer sa tante Despoina[7]; bien longtemps après, le consul Bonosus, qui donne un *tremesis* par moine au monastère, y fait descendre le saint pour le rencontrer[8]. Lors de la peste de 542, on transporte Théodore à l'oratoire (εὐκτήριον) de saint Jean-Baptiste, proche du village[9]. Théodore apprend les psaumes dans l'oratoire du saint martyr Christophore[10]. À ceci s'ajoute, bien sûr, le martyrion de saint Georges, où le saint commence à se rendre dès 8 ans à l'heure du déjeuner[11], au lieu de rentrer chez lui et où, âgé de 14 ans, il s'enferme définitivement[12].

La création du monastère Saint-Georges est une opération progressive. Théodore, qui a 14 ans, commence par creuser un caveau sous l'autel du sanctuaire pour y passer sa période de réclusion[13]; lorsque, âgé de 16 ans, il y accomplit son premier miracle, l'endroit est toujours qualifié d'oratoire[14]. À 18 ans, il reçoit tous les ordres religieux jusqu'à la prêtrise de la main de l'évêque d'Anastasioupolis, dans le *martyrion*[15]; mais il vit continuellement dans l'oratoire; celui-ci est proche du village de Kastinas, d'où vient l'homme qui sert le saint contre salaire[16]. Lors de son premier pèlerinage à Jérusalem, il prend l'habit monastique à Choziba[17]; quand il retourne à son oratoire, sa situation familiale se résout: sa mère épouse un citoyen éminent d'Ancyre; sa grand-mère, sa tante et sa sœur se retirent dans un monastère.

La première mention d'un autre moine aux côtés de Théodore apparaît peu après: Épiphane, du village de Platinai, se fait moine auprès de lui, bientôt remplacé, après sa mort, par Jean de Dionosis. Philoumène constitue une recrue plus importante: maître d'école dans un bourg (κώμη) de la région, considéré comme lettré, il écrira de sa main la plupart des livres du monastère et sera

5. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 6, p. 5-6. On retrouve l'expression générale «églises» pour désigner les édifices religieux du village quelques jours avant la mort du saint; Théodore, comme à son habitude durant la semaine sainte, fait la tournée des églises de Sykéôn; *ibid.*, c. 167, p. 154-157.
6. *Ibid.*, c. 10, p. 9. Ultérieurement, sa réclusion durera de Noël aux Rameaux.
7. *Ibid.*, c. 25, p. 21-23.
8. *Ibid.*, c. 142, p. 111-112.
9. *Ibid.*, c. 8, p. 7-8.
10. *Ibid.*, c. 13, p. 11-12; cf. H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909, p. 49, n. 11.
11. *Ibid.*, c. 7, p. 6-7.
12. *Ibid.*, c. 12, p. 10-11.
13. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c.16, p. 13-14.
14. *Ibid.*, c. 18, p. 15-16.
15. *Ibid.*, c. 21, p. 18-19.
16. *Ibid.*, c. 25, p. 21-23.
17. *Ibid.*, c. 24, p. 21.

le maître de l'auteur de la *Vie*[18]. Il sont maintenant trois et d'autres brûlent de se joindre à eux, mais ce n'est pas encore véritablement un monastère, car il n'y a pas d'organisation digne de ce nom ni d'ailleurs d'higoumène. Pourtant, très peu de temps après, Théodore se rend au village d'Ergobrôtis pour y faire forger par le forgeron fameux qui y professe la cage en fer (κλωβόν) où il va désormais pratiquer son ascèse; muni de cet instrument, il retourne à son monastère[19]. Il dresse alors la cage sur un rocher au-dessus de sa grotte, en plein air, donc en dehors de l'oratoire.

Arrêtons-nous un moment sur cette cage, autour de laquelle va s'organiser le monastère. Le saint y vit en reclus sa période de jeûne déjà évoquée, mais cette réclusion est particulière, car elle est en même temps «sous les airs» (ὑπαίθριος), ce qui rapproche Théodore des stylites. Quelques années avant Théodore, saint Syméon Stylite le Jeune, qui séjourna sur un rocher avant de s'établir sur sa colonne définitive, y était entouré d'une grille cylindrique (κλίβανιον) surmontée d'une tente de peau[20]. On notera d'autre part que l'octogone qui entourait la colonne de Syméon du Mont Admirable n'a jamais été couvert; comme celui de Syméon l'Ancien à Qual'at Sem'an, primitivement couvert, mais découvert quand Évagre s'y rendit en 560 et le qualifia de cour à ciel ouvert (αὐλὴ ὑπαίθριος)[21]; l'idée de l'ouverture à tous vents est bien commune. La vie en cage est une variante du stylisme et fait des émules parmi les disciples de Théodore. D'ailleurs, l'un de ceux-ci, Arsinos, devient stylite[22].

Le récit chronologique de la *Vie de Théodore* s'interrompt alors pour nous narrer un certain nombre de miracles, qui vont assurer la célébrité de Théodore. Après avoir opéré l'un d'entre eux au village de Mazamia, le saint rentre dans son monastère, où lui-même guérit de maladie grâce aux saints Côme et Damien[23]. Alors, ceux qu'il a guéris quittent leur maison pour mener auprès de lui la vie monastique et certains de ceux qui sont venus à lui pour recevoir ses soins demeurent auprès de lui. Ils y remplissent «les diaconies qui conviennent», ce qui montre un monastère déjà bien constitué. L'oratoire de saint Georges s'avère trop petit pour servir à la fois à la vie des moines, à la liturgie et à l'accueil des visiteurs. Théodore fait édifier au sud de Saint-Georges une «maison» (οἶκος) de saint Michel[24], utilisable été comme hiver, ouverte jour et nuit, pour que les frères puissent y célébrer les offices, mais aussi pour accueillir ceux qui viennent y prier et y chercher la guérison[25]. Le monastère et lieu de pèlerinage est ainsi physiquement créé et le saint peut se

18. *Ibid.*, c. 26, p. 23-25.
19. *Ibid.*, c. 27, p. 25-26. Le monastère est ici qualifié également de τόπος et de εὐαγῆς τόπος.
20. *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, t. 1 : *Introduction et texte grec*, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32), c. 67, p. 58. Le même terme est employé c. 94, p. 73.
21. ÉVAGRE *Histoire Ecclésiastique*, I, 14, éd. J. BIDEZ, L. PARMENTIER , *The Ecclesiastical History of Euagrius, with Scholiæ*, Londres 1898, rééd. Amsterdam 1964, p. 24; cf. J.-P. SODINI, Travaux récents sur les bâtiments byzantins et géorgiens à l'ouest d'Antioche, *Journal of Roman Archaeology* 1, 1988, p. 231-232.
22. *Ibid.*, c. 48, p. 42-43.
23. *Ibid.*, c. 39, p. 34-35.
24. Cf. *infra* la description de l'édifice et de ses dépendances.
25. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 40, p. 40.

préoccuper de l'organisation. Il envoie son disciple Philoumène à l'évêque d'Anastasioupolis pour que celui-ci l'ordonne prêtre et l'institue higoumène[26].

Ensuite, et juste avant sa promotion à l'évêché d'Anastasioupolis, Théodore fait reconstruire Saint-Georges, dont la toiture sera refaite au début du règne de Phocas[27]. Saint-Georges est flanqué au nord, et au-dessus, d'un oratoire des saints Serge et Bacchus, autres saints guérisseurs, réservé aux catéchumènes[28]. Saint-Michel étant au sud («à droite») de Saint-Georges et non situé «au-dessus», on en déduira que l'ensemble est construit à flanc de colline, sur un versant exposé plus ou moins au sud, et que Saint-Michel est en-dessous. L'ensemble des trois églises est évidemment complété par des bâtiments de service sur lesquels nous reviendrons.

De plus, le monastère recevra ultérieurement des annexes. Peu de temps après que Théodore a résigné sa charge d'évêque d'Anastasioupolis apparaît un monastère de la Théotokos[29], qualifié, 5 ou 6 ans après, à la mort de Maurice (602), de monastère récemment fondé[30]; il est couramment appelé «monastère d'en bas»[31], ce qui l'exclut certainement de la clôture principale. Le saint y passe à plusieurs reprises sa réclusion de Noël aux Rameaux[32], ce qui indique clairement l'importance du lieu; suivant la même procédure que pour le monastère principal, les candidats à la guérison y séjournent quelque temps avant d'obtenir satisfaction[33]. Le saint y célèbre couramment la liturgie; il y reçoit même une apparition de la Théotokos[34].

À l'opposé, au sommet de la montagne, l'on trouve un autre oratoire de saint Georges où le saint a passé par deux fois sa vie de reclus; quand il y séjourne, des moines de son monastère, mais aussi des patients en quête de guérison, montent l'y voir[35]. Le vendredi de Pâques précédant sa mort, il monte y célébrer la liturgie. Toutefois, les indications sur ce dernier oratoire sont trop limitées pour que nous puissions déterminer de quel type de bâtiment il s'agit et quelle est sa fonction précise, en dehors du mécanisme classique qui consiste, pour le saint byzantin, à monter toujours plus haut sur sa montagne.

Le système de Théodore ne serait pas complet sans ses dépendances. La plus importante est le monastère féminin Saint-Christophore, situé à l'est de Sykéôn et à quelque distance. Très vraisemblablement, ce monastère existait avant celui de Saint-Georges; en effet, la grand-mère du saint, Elpidia, veut se retirer du monde auprès de son petit-fils; Théodore finit par la convaincre que ce n'est pas possible et qu'elle doit entrer dans un monastère féminin; Saint-Christophore est alors visiblement le plus proche de Sykéôn[36]. Un peu plus tard,

26. *Ibid.*, c. 41, p. 36.
27. *Ibid.*, c. 120, p. 97.
28. *Ibid.*, c. 55, p. 47-48.
29. *Ibid.*, c. 81, p. 69.
30. *Ibid.*, c. 119, p. 95.
31. Cf. par exemple *ibid.*, c. 122, p. 99.
32. *Ibid.*, c. 81, p. 69; 104, p. 83; 152, p. 122.
33. *Ibid.*, c. 122, p. 99 et 123, p. 99-100.
34. *Ibid.*, c. 162, p. 145.
35. *Ibid.*, c. 149, p. 119.
36. *Ibid.*, c. 25, p. 22. Ce monastère Saint-Christophore est-il le même que l'oratoire où le saint a appris les Psaumes, ou bien existe-t-il à la fois un oratoire à proximité de Sykéôn et un monastère sous le même vocable et un peu plus éloigné? On ne peut en décider.

après l'édification du monastère Saint-Georges et après la mort de sa grand-mère, le saint se rend à Saint-Christophore pour exhorter les moniales à une vie meilleure[37]. Théodore sert donc de directeur de conscience aux moniales et il s'y rend en tournée d'inspection, mais, faute d'indications précises sur le fonctionnement du monastère de Saint-Christophore, on ne sait précisément s'il existait d'autres liens de dépendance entre celui-ci et Saint-Georges. Toujours est-il que le saint s'y rend de temps en temps; ainsi, nous voyons les délégués des villages d'Aïantos, Alektoria et Silindoukomis venir rendre visite à Théodore à Saint-Christophore, sans objectif précis; et le saint les y reçoit à sa table, car, à ce moment-là, il réside à Saint-Christophore[38]. Théodore n'est donc pas un simple visiteur; il y a ses aises et au moins une fonction quasi officielle. En revanche, nous n'avons aucune mention qu'il y ait passé sa période de jeûne.

C'est pourquoi le monastère de femmes n'est à nos yeux qu'une annexe et non partie intégrante du monastère de Théodore. Annexe indispensable au fonctionnement du système, toutefois, comme on l'a vu pour Elpidia. Il est ressenti comme le monastère de femmes de Théodore. Lorsque, à la fin de la *Vie*, la femme d'un propriétaire du village de Sandos cherche un refuge contre les violences exercées par son mari, elle va supplier Théodore; en attendant que celui-ci fasse quelque chose pour elle, elle séjourne au «monastère féminin» (ἐν τῷ γυναικείῳ μοναστηρίῳ)[39]. On peut donc penser que les femmes qui vont consulter Théodore, ne pouvant résider dans le monastère proprement dit, mais simplement y entrer pour s'entretenir avec le saint, utilisent l'annexe féminine comme lieu de séjour, voire d'incubation. Toutefois, Saint-Christophore relève bien au moins de l'autorité morale de Théodore; juste avant sa mort, durant la semaine sainte, il fait, comme d'habitude, la tournée des oratoires de la colline, des églises du village de Sykéôn et des oratoires des environs; le jeudi saint, il est à Saint-Christophore et y donne la communion aux moniales; il est l'un des desservants ordinaires du monastère de femmes[40]. On se gardera toutefois d'en déduire qu'il s'agit de la partie féminine d'un monastère double, dont l'higoumène serait celui du monastère de Théodore.

Ajoutons un établissement qui nous est mal connu. Le Vendredi de Pâques qui précède la mort du saint, tandis que celui-ci se trouve au monastère principal, la foule est allée à sa rencontre près du monastère Saint-Kèrykos; Théodore se rend dans la cellule d'où il donnait ses réponses. Il a donc apparemment une cellule dans ce monastère qui, pourtant, apparaît ici pour la première fois. De là, et sans avoir de route à faire, il se rend à l'église Saint-Georges pour vêpres, puis à Saint-Michel, avant d'aller se coucher pour toujours dans sa chambre[41]. Saint-Kèrykos se trouve donc à peu de distance du monastère, mais nous n'en savons pas plus.

37. *Ibid.*, c. 46, p. 41.
38. *Ibid.*, c. 124, p. 100. On remarque avec quelle facilité des hommes pénètrent dans ce monastère de femmes, comme les femmes entrent dans le monastère principal de Théodore; cf. *infra*.
39. *Ibid.*, c. 149, p. 118.
40. *Ibid.*, c. 167, p. 155.
41. *Ibid.*, p. 157. Rappelons que la *Vie* est écrite par un témoin oculaire. Il peut omettre des détails qui sont pour lui évidents et qui nous font défaut. En revanche, ils nous paraît peu vraisemblable qu'il se trompe.

Le système de Théodore comprend au moins deux monastères dépendant de lui, qui, pourtant, n'est pas higoumène - Jean succède à Philoumène dans cette fonction: outre le monastère principal, le «monastère d'hiver» de la Théotokos, situé en bas et donc à l'abri des vents les plus froids. En visite à Constantinople, Théodore reçoit du patriarche Cyriaque et de l'empereur Maurice les bornes d'asylie pour ses monastères (τὰ μοναστήρια αὐτοῦ); les sièges abbatiaux (au pluriel), soustraits à l'ordinaire ecclésiastique, passent sous l'autorité directe du siège apostolique de la Grande Église[42]. Les deux monastères ont donc un seul fondateur, Théodore, qui garde l'autorité inhérente à cette qualité sur les deux monastères; on remarquera que la *Vie* ne nomme aucun higoumène de la Théotokos.

Théodore lui-même circule avec une déconcertante facilité entre ces deux monastères, celui de femmes de Saint-Christophore et l'oratoire de saint Georges situé tout en haut de sa colline. Un peu au hasard, semble-t-il, il choisit chaque année l'endroit qu'il sanctifiera de sa retraite de Noël aux Rameaux, temps fort de son ascèse. L'itinéraire qu'il accomplit durant la semaine sainte et la semaine de Pâques 613 qui précèdent sa mort montre de façon spectaculaire l'unité du système[43] : il fait le tour non seulement des oratoires de la colline, mais aussi des églises de Sykéôn et des oratoires des environs; tout le réseau ecclésiastique de la région est donc inclus, grâce à la personne du saint, dans un système unique dont il est le centre et le fédérateur. Cette profonde unité se traduit, au moins en partie, dans les bâtiments.

Malgré l'absence de données archéologiques, le texte de la *Vie* donne des indications précieuses sur les bâtiments du monastère qui permettent d'en dessiner les contours. L'oratoire de saint Georges étant trop petit pour servir à la fois pour la liturgie, la vie des moines et l'accueil des visiteurs, malades et pèlerins, Théodore fait élever sur sa droite, c'est-à-dire au sud, une très belle demeure de saint Michel, convenant tant à l'été qu'à l'hiver. L'église principale, dédiée à saint Michel est donc flanquée au nord, abrité du soleil en été, d'un oratoire de saint Jean-Baptiste, et au sud, réchauffé l'hiver par ce même soleil, d'un oratoire de la Théotokos. L'office canonial y sera aussi célébré par les frères pour les malades et l'église est ouverte jour et nuit pour l'accueil de ceux qui viennent y prier et y chercher la guérison[44]. Le sanctuaire proprement dit, dans l'église Saint-Michel, est entouré d'un chancel[45]. C'est l'église de pèlerinage, séparée de l'oratoire de saint Georges qui doit servir à Théodore et à ses moines pour mener la vie de recueillement et de prière (ἡσυχία)[46] retirée du monde, qui leur convient.

42. *Ibid.*, c. 82, p. 69-70.
43. *Ibid.*, c. 167, p. 154-157.
44. *Ibid.*, c. 40, p. 36.
45. *Ibid.*, c. 68, p. 56.
46. Ce terme se trouve dans la *Vie de Théodore* à de nombreuses reprises: il désigne d'une façon générale la vie de retraite paisible que doit mener le moine, mais aussi, de façon plus stricte, la vie de reclus qu'adopte Théodore de Noël aux Rameaux (c. 16, p. 14 et c. 27, p. 25).

Cette séparation ne fonctionne pas très bien : bientôt, l'oratoire de saint Georges devient trop petit, non pas parce que les moines sont trop nombreux, mais parce que des foules s'y rassemblent. La *Vie* donne d'ailleurs quelques exemples de cette intrusion, mais toujours individuels et exceptionnels. Ainsi, tandis que le saint se trouve dans son évêché d'Anastasioupolis, l'higoumène Philoumène autorise exceptionnellement un homme à demeurer dans l'église de saint Georges et à y dormir[47]. Le saint lui-même fait des exceptions pour des hôtes de marque ; ainsi, l'évêque de Kadossia, paralysé à la recherche de sa guérison, demeure à Saint-Michel ; le saint, quand il s'en aperçoit, le fait venir à Saint-Georges et, plus précisément, dans l'oratoire de saint Platon où se trouve sa cage[48].

Théodore donne donc ce qui lui reste d'héritage pour reconstruire Saint-Georges et en faire un sanctuaire en forme de triconque (νάος τρικογκός), forme que l'on trouvait déjà dans l'une des églises de pèlerinage de Syméon Stylite le Jeune, celle qui a été construite sur les instructions de sainte Marthe, mère du saint, pour y recevoir sa dépouille et celle de son fils[49]. Au sud, c'est l'oratoire (εὐκτήριον, παρευκτήριον) de saint Platon, que l'on présumera donc en forme de conque ; au nord, avec la même architecture, l'oratoire de saint Antiochos[50]. À l'intérieur de Saint-Georges, Théodore apprécie surtout l'oratoire de saint Platon, où il fait transporter sa cage et passe souvent son temps de retraite. À plusieurs reprises, il est considéré comme la «chambre à coucher» du saint. Grâce à un don de Domnitziolos, neveu de l'empereur Phocas, la toiture de tuiles cède la place à une couverture en plomb[51]. Saint-Georges est fort proche de Saint-Michel et l'on passe facilement de l'un à l'autre, au point que l'on peut imaginer un bâtiment de circulation de l'un à l'autre.

Le problème du lien avec Saint-Georges se pose également pour l'oratoire des saints Serge et Bacchus, réservé aux catéchumènes, dont nous avons vu qu'il

47. *Ibid.*, c. 70, p. 57-58.

48. *Ibid.*, c. 102, p. 82. On notera l'expression caractérisant l'oratoire de saint Platon : τὸ συνάπτον εὐκτήριον. Platon, saint martyrisé à Ancyre sous Maximin, est très populaire dans la région ; devenu évêque d'Anastasioupolis, Théodore retrouve dans l'église cathédrale une chapelle de ce saint où il affectionne de se tenir et notamment d'accomplir sa réclusion annuelle ; il n'y dispose évidemment pas de sa cage, mais s'est fait faire une alvéole (φατνίον: l'alvéole de la mâchoire où prend position une dent ; mais aussi diminutif de φατνή, terme qui désigne la mangeoire où la Vierge déposa Jésus), où il ne peut que se tenir debout ou s'asseoir, pas s'allonger, comme dans sa cage : *ibid.*, c. 60, p. 51.

49. *Vie de Marthe*, éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, t. 2 : *Traduction et Commentaire. Vie grecque de sainte Marthe, mère de S. Syméon*, Bruxelles 1970 (Subsidia Hagiographica 32), c. 45-50, p. 287-295, principalement c. 49, l. 3, p. 290 (ἐκέλευσε διγραφῆναι τὸν εὐκτήριον οἶκον τρίκογχον). La littérature sur cette église en triconque est abondante : cf. par exemple P. VAN DEN VEN, Le martyrium en triconque dans la Vie de sainte Marthe, *Byz.* 31, 1961, p. 249-255 et en dernier lieu, W. DJOBADZE, M. HENDY, N. LOWICK, C. MANGO, D. M. METCALF, H. SEYRIG, *Archeological investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*, Stuttgart 1986 (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 13) et son compte rendu par J.-P. SODINI, *Travaux récents*, cité *supra* n. 21, p. 233.

50. La reconstruction de Saint-Georges fait l'objet du c. 55 de la *Vie*, p. 47. L'oratoire de saint Antiochos n'apparaît qu'une autre fois dans la *Vie* ; c'est le 16 juillet, jour de la fête du saint, et Théodore y célèbre la messe : c. 126, p. 102.

51. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 120, p. 97.

se situait au nord et au-dessus de Saint-Georges[52]. Qui sont ces catéchumènes ? Sans doute, des jeunes gens qui vont devenir moines font leur apprentissage autant en vue de leur entrée au monastère que de leur baptême ; d'où la nécessité de les écarter de Saint-Michel, église ouverte au public, car la foule pourrait troubler ce nécessaire recueillement.

Naturellement, la vie des moines ne se déroule pas exclusivement dans les églises et oratoires, mais aussi dans un certain nombre de bâtiments de service, qui nous permettent de mieux appréhender la vie du monastère. Notons d'abord que les moines sont relativement nombreux. Ainsi, le consul Bonosus fait distribuer un *tremesis* par moine ; or le sac prévu à cet effet n'en comptait que 50 et le consul en fait venir la même quantité pour accomplir sa promesse ; le monastère compte donc environ 100 moines[53]. Le réfectoire du monastère pouvait recevoir l'ensemble des frères. Il n'apparaît toutefois qu'à la fin de la *Vie*. Au début de novembre 612, le saint refuse d'expliquer aux frères rassemblés à table l'apparition de la Vierge dont il a bénéficié la veille[54]. C'est la seule mention du réfectoire du monastère. Le saint prend bien son dernier repas avec un certain nombre de frères, mais c'est à l'oratoire Saint-Georges du haut de la colline, où l'on pouvait par conséquent aussi se restaurer[55]. Nous ne pouvons donc pas situer autrement le réfectoire du monastère.

Nous connaissons un tout petit peu mieux le dortoir des moines. L'auteur de la *Vie*, le moine Géôrgios, conscient que la mort du saint approche et que personne n'a pris la peine de mettre ses hauts faits par écrit, s'y consacre entièrement, au point qu'il délaisse l'office canonial pour poursuivre son œuvre dans le dortoir ; on en déduira qu'il n'existe pas de *scriptorium*. Un jour, le saint, qui est sorti un moment, on ne sait pourquoi, de l'oratoire de la Théotokos où se déroulait l'office en question, surprend Géôrgios en plein travail. Il l'interroge, mais Géôrgios parvient à le tromper sur ce qu'il fait et le saint retourne à l'église en recommandant au jeune moine de faire les deux : écrire et suivre l'office. Il nous semble donc que le dortoir est contigu à l'église Saint-Michel, plus précisément au sud de celle-ci, puisqu'il semble bien jouxter l'oratoire de la Théotokos[56]. À la fin de la *Vie*, les moines, ou du moins la plupart d'ente eux, vivent donc en dortoir, sauf le saint lui-même, qui couche dans l'oratoire de saint Platon. Mais il n'en a pas toujours été ainsi. Au début de l'ascèse de Théodore, trois moines, Arsinos, Évagre et André, se font attribuer des petites cellules (κελλία μικρά) pour y vivre au calme (ἡσυχίαν ἄγων)[57] ; mais il s'agit de moines d'une qualité exceptionnelle ; ceux du commun vivent une vie conventuelle ordinaire ; le monastère de Théodore est un *koinobion*. De toute façon, Géôrgios est encore un moine débutant, que l'on ne saurait autoriser à vivre en solitaire.

52. *Ibid.*, c. 55, p. 47-48. Cf. *supra*, p. 68 et n. 28.
53. *Ibid.*, c. 142, p. 112.
54. *Ibid.*, c. 162, p. 146.
55. *Ibid.*, c. 167, p. 156.
56. *Ibid.*, c. 165, p. 153. On est surpris que le saint, d'habitude clairvoyant, se laisse ainsi berner, d'autant qu'il a quitté l'église exprès, puisqu'il y retourne immédiatement. À moins que ses facultés intellectuelles, alors défaillantes, ne lui aient fait oublier pourquoi il a quitté l'office.
57. *Ibid.*, c. 47, p. 41-42.

Il n'en va peut-être pas exactement de même au monastère d'en bas de la Théotokos. Après sa démission de l'évêché d'Anastasioupolis, le saint vient une année y passer son temps de réclusion dans une cellule très étroite[58]. Ou bien les moines vivent là en cellule, ou bien, comme dans le monastère d'en haut, certains vivent en dortoir et d'autres, les plus valeureux, obtiennent de se retirer dans des cellules. Quant à l'église de ce monastère, elle ressemble à celle de saint Michel ; au centre, le sanctuaire principal (νάος) est doté d'un *ciborium* ; cet édifice principal est flanqué d'un oratoire d'hiver où nous voyons un candidat à la guérison, économe d'un évêché relevant de la métropole de Sébastée, trouver le saint qui récite l'office canonial ; il reste trois jours à incuber dans ledit oratoire avant de recevoir la guérison[59]. Logiquement, l'oratoire d'hiver se trouve au sud ; on peut en déduire l'existence d'un oratoire d'été au nord. Du reste, il n'y a rien de surprenant à ce que le monastère d'en bas soit construit à l'imitation du monastère principal.

L'étude des bâtiments ne doit toutefois pas faire oublier que ceux-ci ont une destination essentielle : permettre au saint à la fois de vivre son ascèse et d'opérer des miracles, essentiellement des guérisons, en faveur de ceux qui viennent implorer son intercession. L'auteur de la *Vie* explique la construction de Saint-Michel par ce double aspect : l'oratoire de saint Georges est devenu trop petit pour servir à la fois à la liturgie, à la vie des moines et à l'accueil des visiteurs. En ce qui concerne la liturgie, même si l'on rencontre une certaine spécialisation en faveur de Saint-Georges et de la Théotokos, le saint célèbre la messe dans toutes les églises, qu'elles soient qualifiées d'ἐκκλησία, de νάος ou d'εὐκτήριον. Mais la construction de Saint-Michel entraîne une certaine spécialisation : Saint-Georges est l'église de Théodore ; Saint-Michel est l'église des moines, puisque, nous l'avons vu, le dortoir de ceux-ci communique avec l'oratoire de la Théotokos, partie sud de ce nouvel édifice. Celui-ci est surtout destiné à accueillir ceux qui viennent chercher la guérison ou (et) l'exorcisme, ou simplement prier à proximité du saint ; l'église reste ouverte jour et nuit pour que ces gens puissent y entendre la liturgie, y prier et y mériter la guérison en y demeurant quelque temps. Ainsi, au moment de la mort du saint, qui est la veille de la Saint-Georges, une foule considérable s'est rassemblée précisément pour célébrer cette fête ; elle se trouve non dans l'édifice religieux placé sous le vocable du saint que l'on va célébrer, mais à Saint-Michel.

En théorie, les candidats à la guérison ne pénètrent pas à Saint-Georges. Nous avons vu que l'évêque de Kadossia, paralysé, demeure à Saint-Michel en attendant sa guérison ; si le saint, finalement, le fait venir à Saint-Georges, c'est bien en vertu de son grade ecclésiastique qui en fait un client exceptionnel et autorise justement à le distinguer du commun des patients. Quant à l'empereur Héraclius, c'est le type même du visiteur d'exception : il entre directement à Saint-Georges.

En général, les candidats à la guérison pénètrent dans le monastère, puis se rendent pour prier dans l'église Saint-Michel. L'attente du miracle est en

58. *Ibid.*, c. 81, p. 69.
59. *Ibid.*, c. 122, p. 98-99.

moyenne de deux jours, durant lesquels les incubants dorment dans l'église ; ainsi un clerc de l'évêché voisin de Juliopolis, que le saint a guéri, fait pendre en remerciement un tableau dans la chapelle latérale où il avait dormi en attendant le miracle, celle de Jean-Baptiste ou celle de la Théotokos, ce n'est pas précisé ; plutôt celle de Jean-Baptiste, car celle de la Théotokos, reliée au dortoir des moines, servait à l'office.

Le saint, lui, quand il n'est pas ailleurs, en pèlerinage, en visite à Constantinople pour obtenir quelque avantage, ou en retraite dans quelque autre établissement du monastère ou des maisons qui en dépendent, couche dans l'oratoire Saint-Georges, et plus précisément dans la chapelle de saint Platon, considérée comme sa chambre à coucher[60]. Sa cage, celle fabriquée par le célèbre forgeron d'Ergobrôtis, s'y trouve et le saint peut y pratiquer sa réclusion de Noël aux Rameaux. Rappelons que Saint-Georges a la forme d'un triconque[61] ; l'oratoire de saint Platon est donc l'une des conques. Le monastère de la Théotokos peut servir également à l'accueil des malades. Par exemple, l'*asékrétis* Phocas, trouvant le saint à cet endroit, y attend sa guérison[62]. De même, l'économe d'un évêché suffragant de Sébastée, aveugle, se rend au monastère ; apprenant que le saint se trouve au monastère d'en bas, il y descend et y attend deux jours sa guérison ; ainsi, l'armateur Théodule, de Kallè du Pont, y reste un certain temps dans le même but[63].

Mais la séparation principale entre Saint-Georges et Saint-Michel devait être peu respectée, et pas seulement par les visiteurs d'exception pour lesquels Théodore lui-même ou l'higoumène du monastère enfreignaient la règle. L'on ne peut résister à la tendance fondamentale à vouloir s'approcher de l'endroit où se trouve le saint, à l'approcher de plus près, à le toucher ou du moins à bénéficier directement de ses paroles. Finalement, seules les femmes n'ont vraiment pas le droit de pénétrer à Saint-Georges. Lorsque Théodore fait construire Saint-Michel, il donne certes comme première raison que Saint-Georges est trop petit pour des moines devenus nombreux ; Saint-Georges sert donc pour l'office des moines. Mais surtout, le saint voyait les foules qui se rassemblaient. Saint-Michel une fois construit, les moines, dont c'est l'église principale, comme en témoigne l'emplacement du dortoir, ne s'en contentent pas et fréquentent souvent l'église de Saint-Georges, théoriquement plus ou moins réservée au saint. Sans doute ce débordement touchait-il aussi les pèlerins. et pas seulement les cas exceptionnels évoqués plus haut.

Vu les relations privilégiées entre le saint et saint Georges, qui l'a protégé de nombreuses fois, notamment dans sa jeunesse, au point que Dieu, nous dit l'hagiographe, a fait mourir Théodore la veille de la Saint-Georges, on pourrait s'attendre que le cercueil fût placé à Saint-Georges. Il n'en est rien : le monastère est en effet avant tout un lieu de pèlerinage et l'essentiel est que les pèlerins puissent voir et même toucher le saint cercueil ; il était donc nécessaire qu'il

60. La veille de sa mort, il célèbre les vêpres à Saint-Georges, puis congédie les frères et, sans quitter l'église, entre dans sa chambre et se couche sur son lit : *ibid.*, c. 167, p. 157.
61. *Ibid.*, c. 55, p. 47-48. Cf. *supra*, p. 71.
62. *Ibid.*, c. 121, p. 97-98.
63. *Ibid.*, c. 123, p. 99-100.

fût placé dans l'église qui leur était ouverte[64]. Mais nous touchons ici à un sujet que la *Vie* n'aborde pas, car elle s'arrête le lundi 23 avril 613, jour de la Saint-Georges et des funérailles du saint : les destinées du sanctuaire après la mort du saint.

Cette question très importante est délicate à traiter, car nous avons une rupture de documentation de deux siècles entre la *Vie* écrite par Géôrgios très peu de temps après la mort du saint et l'*enkomion* de Nicéphore le Skévophyklax.

Une première remarque s'impose, tirée de la *Vie* même de Théodore. Celui-ci a quitté son monastère durant plusieurs années pour exercer sa charge d'évêque d'Anastasioupolis ; pendant ce temps, il revient certes de temps en temps à Sykéôn, mais y réside assez peu. Certains candidats à la guérison vont trouver le saint dans la cité, mais la plupart continuent de se rendre à Sykéôn. Certes, comme le saint revient périodiquement, on peut toujours avoir la bonne surprise de l'y trouver ou de l'y voir revenir ; mais cette raison demeure subsidiaire. Car le saint ne guérit pas exclusivement par sa présence, mais plutôt par son intercession ; la première n'est donc nullement nécessaire et il suffit de se rendre dans son monastère pour recourir à la seconde. En ceci, le monastère est, du vivant même du saint, identique au sanctuaire d'un mort. L'*enkomion*, quand il n'a plus le secours du texte de Géôrgios, commence par énoncer que l'huile qui suinte du cercueil du saint opère force miracles ; le texte, court et général, simple juxtaposition de lieux communs attendus, ne donne aucun détail concret susceptible de faire vivre le sanctuaire après la mort du saint[65]. Il passe ensuite directement à la translation des reliques par Héraclius. Ainsi, nous n'avons aucun témoignage touchant le monastère de Sykéôn après 613[66].

Peu de temps avant de mourir, Théodore reçoit la visite de l'empereur Héraclius, durant le Carême 613 ; celui-ci se rend à Antioche pour organiser la résistance contre les Perses. Bien que fort malade, Théodore fait l'effort de se lever, d'accueillir l'Empereur à la porte de Saint-Georges et de l'accompagner tant dans cette église que dans celle de l'archange ; il lui fait des cadeaux et l'invite même à dîner, mais l'Empereur refuse, car il est très pressé et demande au saint de garder ces cadeaux pour son retour. Théodore prévient Héraclius qu'il ne le trouvera pas, car il sera déjà mort[67]. On ne sait ce que fit l'Empereur en revenant de son expédition orientale, malheureuse comme l'avait prédit le saint en voyant qu'Héraclius n'emportait pas ses présents. Mais il a retenu la leçon. Sans doute peu de temps après, il fait transférer la relique à Constantinople, justement pour qu'elle protège la ville impériale contre les Perses[68]. Une multitude se presse sur le passage du cortège, sur la route comme

64. *Ibid.*, c. 169, p. 160. La foule a envahi Saint-Michel pour y apporter le cercueil, offert par un habitant d'Anastasioupolis ; les moines ont tout le mal du monde à y déposer la sainte dépouille, car la foule tient absolument à la toucher.
65. C. KIRCH, *Encomium*, cité *supra* n. 3, c. 43, p. 267-268.
66. K. BELKE, M. RESTLÉ, *Galatien und Likaonien*, Vienne 1984 (TIB 4), p. 228-229. La plupart des villages que nous citons sont répertoriés, mais non localisés, dans cet ouvrage.
67. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 166, p. 153-154.
68. C. KIRCH, *Encomium*, c. 44, p. 268. On comparera notre interprétation des textes étudiés ici avec celle, légèrement divergente, de M.-F. Auzépy, *infra*, p. 124-125.

dans Constantinople[69]. L'Empereur à son tour, avec le Sénat, s'incline devant la relique, ce qui lui vaut ensuite de vaincre les Perses[70].

Le char portant la relique du saint franchit la muraille par la porte d'Andrinople et s'immobilise ; un des bœufs indique que le saint veut reposer en ce lieu. Une femme patricienne, propriétaire de l'endroit, y édifie un sanctuaire de Théodore et Georges. Cette association s'imposait à la fois à cause de la vie du saint, de la proximité des fêtes et des reliques de saint Georges que Théodore avaient ramenées de Germia[71] et qu'Héraclius avait certainement fait venir à Constantinople avec celles de Théodore ; elle montre néanmoins que, dans un premier temps, on n'ose pas, dans la capitale, consacrer un sanctuaire au seul Théodore. Ce sanctuaire devient rapidement célèbre pour ses miracles[72]. L'*enkomion*, composé peu après la fin de l'iconoclasme, comporte alors l'inévitable couplet sur Constantin Copronyme : les deux fêtes rassemblent une grande foule ; Constantin, furieux, fait brûler le sanctuaire, ce qui déclenche une émeute ; l'Empereur, effrayé par celle-ci ou succombant sous les coups des anges, est alors contraint de le reconstruire, en plus magnifique encore[73]. Depuis lors, les miracles se multiplient et le sanctuaire, grâce à l'aide de Théodore, ne manque de rien[74].

En 787, Ignace, higoumène du monastère *tou Sykéôs*, signe les décrets du second concile de Nicée[75] ; on ne peut exclure qu'il s'agisse du monastère de Galatie, mais c'est plus vraisemblablement le supérieur du monastère de Constantinople ; en 893, le patriarche Étienne, frère de Léon VI et Alexandre, est inhumé non aux Saints-Apôtres, comme cela aurait été normal, mais au monastère *tôn Sykéôn*, qu'il a donc sans doute doté, embelli ou réparé[76]. Enfin, nous possédons le témoignage d'un visiteur russe, Antoine de Novgorod, aux alentours de 1200 : «À côté [de Saint-Jean-Baptiste de Pétra] est situé le couvent

69. *Ibid.*, c. 45, p. 268-269.
70. *Ibid.*, c. 46, p. 269. Cette indication n'est pas suffisante pour dater avec plus d'exactitude la translation de la relique. Il peut s'agir des victoires remportées en 616 et qui permettent de dégager une première fois Chalcédoine, de la délivrance du siège de 626, certes mené par les Avars, mais avec les Perses campant à Chalcédoine, ou des victoires décisives de 627-629. L'*enkomion* est évidemment très imprécis. Nous penchons pour notre part pour une date très haute ; nous savons en effet quelle panique a provoquée l'irruption des Perses en Asie Mineure, qui commence par la prise de Césarée en 611 et l'incendie de cette cité en 612. Les routes d'Asie Mineure se couvrent de réfugiés, qui emportent leurs biens les plus précieux, à commencer par leurs reliques. Nous savons qu'Ancyre, grande cité proche de Sykéôn, a été prise et incendiée en 620-622. Cela nous laisse le choix entre deux possibilités plus vraisemblables que les autres : transfert de la relique dès 613, ou opération préventive devant l'avance perse en 619-620. En tout état de cause, il nous semble que la relique n'est plus à Sykéôn après 620.
71. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 100, p. 80. Il s'agit «d'une partie de la tête, un doigt de sa main, une de ses dents et une autre parcelle».
72. C. KIRCH, *Encomium*, c. 47-48, p 269-270.
73. *Ibid.*, c. 49-51, p. 270-271. Sur la politique des iconoclastes vis-à-vis des reliques, cf. J. WORTLEY, Iconoclasm and Leipsanoclasm : Leo III, Constantine V and the Relics, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 253-279.
74. C. KIRCH, *Encomium*, c. 52, p. 271. Cf. l'utilisation de l'*enkomion* par R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin I: Le siège de Constantinople*, t. 3 : *Les Églises et les monastères*, 2e éd., Paris 1969, p. 77.
75. Mansi, XIII, 152 D.
76. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 354.

de saint Georges, et Théodore de Sykéôn y est couché dans une châsse ouverte en argent; sa croix est aussi là, surmontant le bâton de fer avec lequel il allait prier saint Georges sur la montagne; il y a le calice en marbre avec lequel il officiait et beaucoup de malades, en buvant dans ce calice, sont guéris[77].»

Les reliques de Théodore se trouvent donc dans le monastère de Saint-Georges du Deutéron, situé à proximité de Saint-Jean-Baptiste de Pétra, à quelque distance de la porte d'Andrinople, au nord de la Mésé. Dans ce quartier, effectivement, au début du VIIᵉ siècle, de nombreux aristocrates possédaient des terrains non bâtis, tout comme ils détenaient des *proasteia* hors les murs, ce qui permettait de confier l'exploitation de ces terres à des jardiniers[78]. Cette localisation corrobore parfaitement l'épisode de la femme de rang sénatorial dans l'*enkomion* de Nicéphore le Skévophylax; le sanctuaire construit sous Héraclius, existait toujours au IXᵉ siècle, sous le vocable des saints Georges et Théodore, pour les raisons que nous avons vues; les méfaits attribués à Constantin Copronyme, s'ils ne sont pas totalement imaginaires, indiqueraient des difficultés rencontrées à l'époque iconoclaste.

Le culte de Théodore de Sykéôn est donc bien vivant au IXᵉ siècle; il se peut qu'il ait connu une éclipse dans les périodes précédentes, mais la fortune de Théodore, quoique relativement discrète par rapport à d'autres saints de la même époque comme Nicolas de Sion[79], ne se dément plus par la suite, comme en témoignent les deux *Vies* brèves, insérées dans des ménologes, dont l'un, qui appartient au type des ménologes impériaux, est aisément datable par son acrostiche, au nom de Michel IV (1034-1041)[80]. Mais ces deux *Vies*, très dissemblables par leur écriture, la première étant très populaire et l'autre dans un grec de qualité[81], ont un caractère commun: simple résumé, elles n'innovent pas par rapport au récit de Géôrgios au VIIᵉ siècle. Mais le plus intéressant réside sans doute dans la tradition que rapporte Antoine de Novgorod; celui-ci n'écrit pas par ouï-dire, mais rapporte ce qu'il a vu, à savoir des éléments matériels inconnus de la *Vie* par Géôrgios: le bâton de fer sur lequel le saint se serait appuyé pour monter prier saint Georges et le calice de marbre avec lequel il officiait; à une époque tardive, que nous ne pouvons dater, mais où, vraisemblablement, il n'y avait plus de monastère à Sykéôn, le culte de Théodore est suffisamment actif pour que l'on invente de nouvelles reliques.

Pour autant, Théodore de Sykéôn n'est pas un de ces saints majeurs que l'on trouve représentés dans un grand nombre d'églises. Pourtant, de son vivant même, durant son second voyage à Constantinople en 610, il a accepté qu'un portrait de lui soit dressé, à la demande des moines du monastère des Romains et de l'higoumène Christophore, qui désiraient le placer dans leur monastère

77. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 104.
78. Sur les jardiniers de Constantinople, cf. M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIᵉ au XIᵉ siècle: propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byzantina Sorbonensia 10), c. 2, p. 63-64.
79. Cf. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos, Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche, Texte und Untersuchungen*, 2 vol., Leipzig 1913.
80. A.-J. FESTUGIÈRE, *La vie de Théodore de Sykéôn*, t. 2, cité *supra* n. 1, p. 287.
81. *Ibid.*, p. 283 et 285.

pour jouir continuellement de sa bénédiction[82]. Nous ne possédons pas de représentations de notre saint avant le XII[e] siècle et ce décalage nous semble en soi significatif de la relative éclipse qu'il a connue avant de jouir d'une gloire nouvelle dont témoignent Antoine de Novgorod et les représentations qui nous sont parvenues.

La plus ancienne date du XII[e] siècle et provient d'un ménologe peint du mont Sinaï, englobant les mois de mars, avril et mai[83]. On le retrouve dans plusieurs autres ménologes, du XIV[e] siècle, en Macédoine Occidentale: Gračanica (1320-21), Treskavac (1334-43), Dečani (1348), Cosia (1386); dans ces quatre cas, Théodore est représenté en pied[84]. À la même époque, on trouve le portrait de Théodore dans les enluminures d'un ménologe de Thessalonique des années 1322-1340[85]. Tout ceci concourt à montrer que Théodore trouve alors sa place, aux côtés de saints plus prestigieux et qui sont obligatoires dans la plupart des représentations des manuscrits ou des ménologes peints sur les murs des églises. Ce saint guérisseur, dont le culte est toujours célébré à Constantinople en compagnie de saint Georges, trouve ainsi une seconde jeunesse.

Même si le texte de la *Vie* ne peut bénéficier de recoupements avec des sources archéologiques et si les représentations peintes sont peu nombreuses et tardives, les données tirées de la biographie de Théodore de Sykéôn par son disciple Géôrgios permettent de dresser dans ses grandes lignes le portrait du sanctuaire du saint. Celui-ci constitue un exemple assez caractéristique de sanctuaire relativement complexe, destiné aux miracles d'exorcisme et de guérison; par son mode d'ascèse, par les miracles qu'il opère, Théodore n'est pas sans rappeler Syméon Stylite, l'Ancien et surtout le Jeune; dans une certaine mesure, la taille en moins, son sanctuaire rappelle aussi ceux de Syrie du Nord. Toutefois, Théodore, même s'il a été le protégé de plusieurs empereurs, Maurice, Phocas et surtout Héraclius, n'a pas connu la même célébrité que les stylites en question. D'ailleurs, même si le village était situé sur la route officielle d'Ancyre à Constantinople, la Galatie était assurément moins peuplée et aussi moins agitée par les problèmes religieux que la Syrie des V[e]-VI[e] siècles. Surtout, les événements n'ont pas permis à son culte de se développer librement après la mort du saint.

Très peu de temps après la mort de Théodore, Héraclius fait transporter sa dépouille dans la capitale, sans doute par dévotion personnelle, mais plus sûrement pour la protéger des entreprises des Perses. Il paraît vraisemblable que le monastère de Sykéôn, dont nous n'entendons plus reparler par la suite,

82. *Ibid.*, c. 139, p. 109-110.

83. G. et M. SÔTIRIOU, *Icônes du Mont Sinaï*, 2 vol., Athènes 1956-58 (Collection de l'Institut Français d'Athènes 100 et 102), pl. 136 et pl. 121.

84. Toutes ces indications nous ont été aimablement fournies par S. Tomeković, que nous remercions; cf. S. TOMEKOVIĆ, Le «portrait» dans l'art byzantin: exemple d'effigies de moines du ménologe de Basile II à Dečani, *Dečani et l'art byzantin au milieu du XIV[e] siècle* (Colloques scientifiques de l'Académie Serbe des Sciences et des Arts, vol. XLIX, Classe des sciences historiques, vol. 13), Belgrade 1989, p. 121-136. P. MIJOVIĆ, *Ménologe. Recherches iconographiques*, Belgrade 1973, en serbe, avec résumé fr.

85. Oxford, Bibliothèque Bodl., manuscrit. gr. th. f. 1, fol. 36 v°; cf. *Corpus des manuscrits d'Oxford*, Stuttgart 1978, t. 2, p. 21, fig. 62.

n'a pas survécu à ce transfert. Autour de la relique du saint et des reliques de saint Georges que Théodore s'était fait donner et qu'Héraclius a fait également rapatrier sur Constantinople, on édifie le sanctuaire de Saint-Georges du Deutéron, consacré à la fois à saint Georges et à saint Théodore de Sykéôn. Ce sanctuaire, sans doute plus ou moins ruiné à l'époque iconoclaste, mais sûrement actif après 843, ne connaîtra plus de véritable baisse de régime. Six siècles après la mort du saint, la dépouille de Théodore est encore visible et son hagiographie vivante; mais il est devenu un saint de Constantinople, où se trouve désormais son sanctuaire, sans aucun lien avec celui que la *Vie* nous fait visiter et nous a permis de décrire.

Michel Kaplan
Université de Paris I

LE SAINT, LE VILLAGE ET LA CITÉ

Michel KAPLAN

Le rôle du saint homme dans l'évolution des cités et des villages a déjà retenu l'attention de nombreux savants. Ainsi, pour P. Brown[1], le saint, comme l'icône, permet de faire revivre le patriotisme des cités et explique le sursaut de celles-ci aux IVe-VIe siècles; de même, devant l'absence de clergé villageois, le saint occupe ce terrain et joue un rôle éminent dans l'émergence du christianisme rural et du village byzantin[2]. Cette problématique est féconde et en partie fondée, mais ne prend pas totalement en compte une réalité sans doute plus complexe.

Les monastères font souvent partie d'un ressort villageois[3]; la novelle de Basile II de 996, qui consacre tout un chapitre à la protection de ceux-ci, le montre suffisamment[4]; quelques dizaines d'années plus tard, la vie de Cyrille le Philéote nous fournit un exemple concret de petit monastère fondé par des villageois et partie intégrante du village thrace de Philéa, près de Dercos[5]. Mais de tels moines, même s'ils méritaient l'aura de la sainteté, n'arrivent généralement pas à la célébrité; pour cela, il fallait encore qu'ils trouvassent un hagiographe, chose délicate dans un village, et que leur monastère survécût à leur mort et devînt un lieu de pèlerinage. Surtout, la pérennité du sanctuaire villageois est aléatoire: les reliques de Théodore de Sykéôn sont transportées à Constantinople très peu de temps après la mort du saint à l'instigation d'Héraclius[6]; celles de Cyrille le Philéote sont transférées au monastère de

1. P. BROWN, The rise and function of the holy man in late Antiquity, *JRS* 61, 1971, p. 80-101, repris dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley 1982, p. 103-152. ID., Town, Village and Holy Man: the Case of Syria, *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, Travaux du VIe congrès international des Études classiques*, Paris 1976, p. 213-226, repris dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, p. 213-226; ID., A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, *English Historical Review* 88, 1973, p. 1-34, repris dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, p. 153-165.
2. Cf. M. KAPLAN, Le village byzantin: naissance d'une communauté chrétienne, *Villages et villageois au Moyen-Âge*, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, Paris 1992 (Publications de la Sorbonne - Série Histoire Ancienne et Médiévale - 26), p. 15-25.
3. Cela ne signifie pas pour autant que le monastère soit situé dans le village lui-même; au contraire, la plupart des monastères de saints ruraux, comme celui de Théodore de Sykéôn ou celui de Nicolas de Sion, sur lesquels nous revenons abondamment ci-dessous, se trouvent à l'écart des villages dont ils sont les animateurs spirituels.
4. BASILE II, nov. III. 29, c. 3, éd. P. et J. ZÉPOS, *Jus Græco-Romanum*, Athènes 1931, vol. 1, p. 268.
5. *Vie de Cyrille le Philéote*, BHG 468, éd. et trad. E. SARGOLOGOS, *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)*, Bruxelles 1964 (Subsidia Hagiographica 39).
6. Cf. M. KAPLAN, Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn, p. 75-76 du présent volume.

Les saints et leur sanctuaire: textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)

Katasképè par l'auteur de la *Vie* une vingtaine d'années après[7]. Ni l'un ni l'autre des monastères villageois n'ont ainsi survécu au transfert de la dépouille et donc, à peu de chose près, à la mort du saint. C'est au contraire le transfert à Constantinople qui a assuré la pérennité d'un sanctuaire et d'un culte à Théodore de Sykéôn, la conservation et l'exploitation de ses reliques ; et ceci ne s'avère possible que par l'intégration au sanctuaire de Saint-Georges du Deutéron, donc à celui d'un saint plus important et plus mythique. Le passage du village à la cité revêt donc une importance capitale pour le saint et son sanctuaire.

La façon la plus simple de passer à la cité, c'est que le saint devienne évêque ; c'est un processus naturel, en tout cas fréquent, au cours des premiers siècles. L'épiscopat est alors une voie normale dans l'itinéraire vers la sainteté et le saint évêque byzantin mériterait à coup sûr une étude spécifique ; toutefois, les personnages qui, tel Jean l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie au début du VIIe siècle[8], deviennent saints de par leur seul apostolat épiscopal, sont relativement rares. Mais tous les saints ne devenant pas évêques, le problème se pose de la relation entre le saint et la cité, entre le saint et l'évêque. Un certain nombre de saints sont vraiment urbains, parce que l'essentiel de leur action se situe en ville ; mais le nombre en est plus restreint que celui de leurs collègues du désert ou de la campagne.

Pourtant, les cités ont toutes leur saint patron et les saints ont des sanctuaires, souvent célèbres, dans la cité ; mais ils sont rarement connus par une vie à substrat historique suffisant ; le saint doté d'un sanctuaire dans la cité est le plus souvent un saint fictif ou du moins largement mythique.

L'*Histoire des moines de Syrie*, écrite au Ve siècle par le métropolite de Cyr, Théodoret[9], fournit plusieurs exemples de l'action des saints hommes dans les villages. Abraamès, futur évêque de Carrhes, part avec quelques compagnons dans les montagnes du Liban pour convertir au christianisme un village demeuré païen[10]. Il s'agit d'une agglomération de petits propriétaires qui vivent essentiellement de la récolte de leurs noyers ; le saint et ses acolytes se déguisent en marchands de noix pour ne pas éveiller la méfiance. Cet incognito dure peu, car Abraamès a loué une maison et les missionnaires passent leur journée à chanter des psaumes. Ce prosélytisme semble voué à l'échec ; les villageois, importunés par la pollution sonore de la psalmodie, s'apprêtent à chasser la petite troupe de chrétiens, quand arrivent des percepteurs. Abraamès se porte caution pour les 100 nomismata d'impôts que les paysans ne pourraient pas payer et qu'il va emprunter à des relations dans la cité voisine. Alors les villageois, qui n'avaient nul maître (δεσπότης) pour les défendre, demandent

7. *Vie de Cyrille le Philéote*, cité *supra* n. 5, c. 55 § 3-4, p. 261-262.
8. *Vie de Jean l'Aumônier*, BHG 886, éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE, L. RYDÉN, *Vie de Syméon le Fou et de Jean de Chypre*, Paris 1974.
9. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, éd. et trad. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, Paris 1977-1979 (Sources Chrétiennes 234 et 257). On se reportera à l'étude de l'œuvre de Théodoret par P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
10. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, cité n. précédente, XVII, t. 2, p. 34-40.

au saint homme de devenir leur patron (προστάτης)[11], c'est-à-dire précisément celui qui protège les paysans contre les méfaits de l'administration. Abraamès saisit l'occasion: il accepte à condition que les villageois fassent construire une église; on devine, car Théodoret ne le dit pas, qu'ils se convertissent. Le saint leur conseille de demander un prêtre pour assurer la desserte; mais ils ne veulent que lui; il devient leur prêtre, le reste durant trois ans et fait désigner un autre à sa place avant de repartir. Dans ce village, le saint est donc à la fois l'artisan de la conversion au christianisme et de la construction de l'église, le patron au sens social et quasiment administratif du terme et le premier desservant.

Le cas de Maèsymas est tout à la fois proche et sensiblement différent. Il a été élevé à la campagne, ce qui lui confère un avantage important, car il parle syriaque. Dans la région de Cyr, il se voit confier le soin d'un village, où il paît les brebis: il en devient donc vraisemblablement le prêtre. Or il s'agit d'un village de colons, puisque, contrairement au village libanais, il est doté d'un maître (δεσπότης); on peut donc se demander par qui Maèsymas a été nommé à son poste; Théodoret écrivant que cette nomination est intervenue à cause des vertus de l'impétrant, l'on supposera que c'est par l'évêque. Toujours est-il que le maître du village, Létoios, qui est l'un des premiers du sénat d'Antioche et qui est païen[12], vient lever la part de fruits (καρπούς) qui lui revient, mais avec une rigueur excessive. Maèsymas n'est évidemment pas le patron de ce village, mais il intervient en faveur de ses ouailles: il engage le maître à la modération. Maèsymas n'a pas les moyens d'Abraamès; l'attelage du maître, qui doit emporter la part de fruits se trouve bloqué, et ne peut repartir qu'après une prière du saint; mais celui-ci la fait sans avoir réellement obtenu de modération du propriétaire. On notera au passage la morale de l'histoire selon Théodoret: «Des gens comme lui ont montré qu'il est possible, même au milieu du monde, d'atteindre au sommet même des vertus[13].»

On remarquera que la métropole de Cyr se situe dans une région fortement urbanisée, où la densité de cités et donc d'évêques est fort élevée; l'évêque joue un rôle important et a les moyens d'envoyer des prêtres comme Maèsymas dans les villages. Il est à même d'organiser l'inspection de ceux-ci par les périodeutes; ainsi, avant de s'enfermer complètement dans une maisonnette du village de Télanissos où il vit depuis trois ans, Syméon Stylite l'Ancien avertit Bassos, qui fait la tournée des villages (περιώδευε κώμας) pour visiter les prêtres des villages[14]. La situation est sensiblement différente même un siècle plus tard, dans des régions comme la Lycie de Nicolas de Sion ou la Galatie de Théodore de Sykéôn. Le saint y sert d'animateur spirituel d'un groupe de villages.

11. Sur le patronage dans les villages byzantins de cette époque, cf. en dernier lieu M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle: propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byzantina Sorbonensia 10), c. 4, p. 169-170.

12. Sur la survie du paganisme dans l'aristocratie d'Antioche, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, principalement p. 229-250 et G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 483-484, 491-492, 558-559, 563-564.

13. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XIV, t. 2, p. 10-14.

14. *Ibid.*, XXVI, c. 7, t. 2, p. 172; cf. P. CANIVET, *Le monachisme*, cité *supra* n. 9, p. 289, n. 148 et A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, cité *supra* n. 12, p. 391 n. 3 et 392.

Le monastère de Nicolas de Sion est situé à quelques kilomètres de la métropole de Myra[15], en piémont de la montagne lycienne; mais c'est dans la montagne que rayonne le saint. Le village de Sykéôn et le monastère de Théodore, situé à proximité, à flanc d'une colline dominant le village, se trouvent au centre d'un véritable réseau de villages[16]. Sykéôn, sur la route du drôme, doté par Justinien d'un pont sur le Sibéris, est le lieu de convergence naturelle de la circulation des hommes dans toute la région. Malgré cette différence de situation, la fonction des deux hommes de Dieu et de leur sanctuaire par rapport aux villages est tout à fait comparable.

Le saint apparaît d'abord comme le recours contre les malheurs ruraux, grâce aux miracles qu'il opère. On distinguera tout d'abord le miracle individuel du miracle collectif. Dans le premier cas, un individu malade et (ou) possédé par un démon vient au saint, s'y fait conduire ou encore obtient son intervention par la prière. Dans le second cas, une délégation du village vient quérir le saint qui, le plus souvent, se déplace. C'est ce dernier cas qui nous montre le mieux les démêlés du saint avec le village en tant que tel.

Nous prendrons d'abord l'exemple des relations de Nicolas de Sion avec le village (κώμη) d'Arnabanda. Les villageois ont des malheurs avec leurs sources, dont on comprend aisément la double valeur matérielle pour l'agriculture et spirituelle pour l'homme de Dieu. L'une d'entre elles est devenue boueuse après qu'une vieille femme, mue par un démon, est tombée dedans. L'autre, au lieu-dit César, a tout simplement disparu. Cela mérite une délibération collective des villageois, à l'issue de laquelle les gens de la kômè décident de descendre au monastère chercher Nicolas. En réalité, ce sont les clercs, sous-groupe spécialisé de la communauté villageoise, qui s'y rendent; en leur compagnie, Nicolas monte à Arnabanda. Lorsqu'il arrive, les hommes (ἄνδρες) de ce village se rassemblent et sortent à sa rencontre en portant l'Évangile et les saintes croix; le saint se rend d'abord à l'église du village pour y célébrer la messe. Après l'office, il n'est plus question de la source boueuse, mais seulement de celle qui a disparu au lieu-dit César, information donnée par les clercs, qui servent d'intermédiaire entre le village et le saint. Pour y remédier, Nicolas fait rassembler tous les villageois, petits et grands, avec l'Évangile et les croix, pour les conduire en procession à l'endroit en question. Il se saisit d'un bident (δίκελλα), commence à creuser, puis passe l'instrument à l'un des clercs; au bout de une coudée et demie, l'eau jaillit[17]. Le système des relations du saint avec Arnabanda est donc assez subtil: avec l'ensemble du village ou avec les clercs, qui servent de représentants de la communauté.

Les procédures sont assez semblables dans la Galatie de Théodore de Sykéôn. Lorsque les sauterelles se sont attaquées aux moissons et raisins du

15. Nous citons la Vie de Nicolas de Sion (BHG 1348) dans l'édition récente (avec traduction anglaise) de I. et N. ŠEVČENKO, *The life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline, Massachusetts, 1984; toutefois, celle-ci ne dispense pas de recourir à l'ancienne édition, avec commentaire détaillé, de G. ANRICH, *Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen*, 2 vol., Leipzig 1913.

16. Étude du réseau des villages de la région de Sykéôn dans M. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, cité *supra* n. 11, c. 3, p. 127-128; cf. ID., Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn, dans le présent volume.

17. *Vie de Nicolas de Sion*, cité *supra* n. 15, c. 20-21, p. 38-42.

village de Mazamia, dépendant de la cité de Mézimnè, les gens (οἱ ἄνθρωποι) du village viennent en procession chercher le saint ; Théodore les suit et s'installe pour passer la nuit dans l'église publique (καθολική) Saint-Eirènikos ; le lendemain, il prend la tête de la procession villageoise et descend dans la plaine, puis remonte à Saint-Eirènikos avec les villageois dire la messe ; les sauterelles ne survivent pas à ce traitement[18].

La situation est plus compliquée dans le village d'Eukraai, dans la cité de Lagatinè. La population et le cheptel du village sont infestés par des démons sortis d'une tranchée creusée dans une colline par un nommé Timothée, sans doute à la recherche d'un trésor ; il en résulte un désordre terrible et le gouverneur d'Ancyre, Euphrantas, fait saisir et fouetter Timothée et les autres possédés, en vain. Relâchés, ils mettent le feu à toutes les meules et pillent les maisons. Un petit nombre de notables du village (propriétaires, οἰκοδέσποται), qui avaient échappé à ce phénomène, se rendent avec le clergé du village auprès du saint. Celui-ci accepte de faire le déplacement. Lorsqu'il arrive à proximité d'Eukraai, tous les villageois, possédés et sains, se rendent à sa rencontre ; lui va passer la nuit et prier à l'église de l'Archange. Le lendemain, tous les villageois se rassemblent autour de l'église ; Théodore ordonne une procession des villageois et du clergé vers la colline, conduite en son nom par le prêtre Jean, puis revient, toujours en procession, à l'église ; après la messe, le saint se rend sur les lieux et dresse une croix. Les possédés sont guéris et les principaux du village ramènent Théodore à son monastère[19]. Le système s'est ici compliqué de l'intervention des premiers (οἱ πρῶτοι) du village, qui sont également qualifiés de propriétaires, et qui agissent de concert avec le clergé à la fois comme élite du village et comme intermédiaires auprès du saint de la communauté villageoise, dont l'action en tant que groupe, malades et bien portants, est néanmoins nécessaire au miracle.

Théodore sert même d'arbitre entre deux villages, Halioi et Apoukoumis. Ceux-ci se disputent un bois, sans doute parce que, cette zone en friche n'étant pas cadastrée, on ne sait pas qui en est le détenteur légitime. Apparemment, toute la population de chacun des villages se trouve là et la bataille est sur le point de s'engager lorsque Théodore, qui est présent on ne sait trop pourquoi, s'interpose. Le saint impose son arbitrage que les villageois d'Apoukoumis acceptent spontanément et ceux d'Halioi seulement après qu'un violent orage a détruit leurs récoltes[20]. Même si l'arbitrage du saint n'est pas allé tout à fait sans dire, il paraît naturel au narrateur ; le saint est ainsi le supplétif du juge rural, comme il était tout à l'heure celui du gouverneur d'Ancyre, impuissant.

Pour la plupart de ces interventions, le saint est obligé de quitter son monastère, même si, bien souvent, le village ou une délégation de celui-ci s'y rend pour le chercher. Mais le sanctuaire est également un lieu de visite pour les villages voisins. Ainsi, chaque année, le samedi qui suit l'Ascension, une procession solennelle se rend, de tous les villages alentour, au monastère de Théodore. La liturgie achevée, la foule fait un repas de fête et s'en va, munie

18. *Vie de Théodore de Sykéôn* (BHG 1748), éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE *Vie de Théodore de Sykéôn*, Bruxelles 1970 (Subsidia Hagiographica 48), c. 36, p. 32.
19. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 116-117, p. 92-94.
20. *Ibid.*, c. 150, p. 119-120.

de la bénédiction du saint. Cette circonstance rassemble des foules considérables qui entourent le monastère et entrent dans l'enceinte de celui-ci pour recevoir la bénédiction; apparemment, c'est la quasi-totalité des villageois qui y participent[21]. On comparera cette circonstance avec l'immense foule qui accourt au devant du saint au monastère Saint-Kirykos le vendredi de Pâques 613 avec offrandes, cierges et encens pour recevoir sa bénédiction, puis le lendemain, clercs et laïcs, certains venus de Germia, pour assurer son transport vers «les archanges» où il avait annoncé vouloir se rendre[22].

Le saint homme ne se contente pas d'attendre que les villageois viennent à lui. On peut en effet penser que, si Théodore se trouvait à proximité de Halioi et Apoukoumis, c'est qu'il faisait dans les villages dont il est le directeur de conscience une sorte de tournée. Ce type d'intervention est clairement exposé dans la vie de Nicolas de Sion, qui nous raconte deux tournées successives effectuées par le saint. La première suit de peu la fin de la peste de 541-543. Il se rend au fameux oratoire de l'archange à Traglassos, sacrifie une paire de bœufs et rassemble tout le village; ils font un grand festin dans la joie. Puis Nicolas se rend au monastère Saint-Jean d'Akalissos, où avait vécu Nicolas l'Ancien; il sacrifie cinq bœufs, rassemble toute la population (λάος) pour le festin, puis se rend dans toutes les églises voisines, sacrifiant un total de seize bœufs[23]. Nicolas termine sa tournée par Saint-Georges de Plènion; les clercs et le peuple se rendent en procession à sa rencontre, portant les croix; Nicolas, arrivé à l'oratoire, sacrifie sept bœufs et dirige un festin de deux cents personnes où la viande est accompagnée de pain, d'huile et de vin[24].

Deux ans plus tard, le Saint-Esprit inspire à Nicolas de «faire la tournée des oratoires avoisinants» (παραγενέσθαι εἰς τοὺς παρακειμένους εὐκτηρίους ἁγίους οἴκους) et d'y sacrifier des bœufs. Il quitte donc le monastère avec de l'or, 70 mesures de vin et 40 modioi de blé. Il se rend d'abord à Saint-Gabriel de Karkabô et y sacrifie trois bœufs, puis à Saint-Théodore de Kausai, où il sacrifie deux autres bœufs, ensuite à l'oratoire de l'archange à Néa Kômè, où il fait de même[25]; il réalise alors que Dieu opère systématiquement en sa faveur la multiplication des provisions qu'il apporte avec lui, subtile sanctification du sacrifice d'origine païenne par un miracle caractéristique du Christ. Il peut continuer sa tournée: Saint-Apphianos de Partaèssos; l'archange et Saint-Dèmètrios de Symbolon; la Théotokos de Nautèn; Sainte-Irène de Serinè; l'archange de Trebendai; Saint-Nicolas de Kastellon; Sainte-Mélissa d'Hèmalissoi[26]. À chaque fois, il sacrifie une paire de bœufs, rassemble toute la

21. *Ibid.*, c. 112, p. 88-89. Une fête du même ordre se tenait le jour des Rameaux où une foule considérable se rendait au monastère pour la sortie du saint de sa réclusion: cf. c. 104, p. 83, où l'hagiographe précise seulement qu'il y a une grande foule, sans spécifier s'il s'agit, comme ici, du déplacement des villages alentour en corps constitué. On observe le même phénomène dans la *Vie de Théodosios* par THÉODORE DE PÉTRA, au c. 14 pour les Rameaux et au c. 15 pour la fête de la Théotokos, éd. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890.

22. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 167, p. 157 et c. 168, p. 158.

23. *Vie de Nicolas de Sion*, c. 54, p. 84-86.

24. *Ibid.*, c. 55, p. 86.

25. *Ibid.*, c. 56, p. 86-88.

26. *Ibid.*, c. 57, p. 88-90.

population et offre un festin avec les aliments apportés du monastère de Sion, où il retourne au bout de vingt-cinq jours, après avoir donc visité dix oratoires.

Le sacrifice du bœuf suivi du festin n'est pas propre à la Lycie. Ainsi, dans le village galate d'Apoukoumis déjà cité, la communauté villageoise (τὸ κοινὸν τοῦ χωρίου) égorge un bœuf pour faire un festin ; mais, les démons s'étant mis dedans, tous ceux qui ont pris part au repas sont empoisonnés. Certains des villageois, prudents ou craintifs devant ce qui leur semblait à juste titre une survivance du paganisme, se sont abstenus de manger de ce bœuf ; ils vont trouver Théodore à Sykéôn, qui dépêche un des frères apporter au village de l'eau bénite ; les convives sont ainsi guéris, sauf le frère du maire, qui avait préféré s'en remettre aux amulettes d'une bonne femme et qui meurt[27]. La situation est donc légèrement différente en Galatie, car le christianisme n'a pas assumé les sacrifices pré-chrétiens, mais la leçon de l'anecdote est en gros semblable : le repas qui suit le sacrifice est communautaire et le saint homme le sanctifie ou en redresse le caractère païen.

En Lycie comme en Galatie, le saint est l'animateur de la vie spirituelle des villages, selon une dialectique assez subtile. Les villageois se rendent en visite et procession vers le monastère du saint. D'autres fois, le saint fait la tournée des communautés villageoises, qui sont aussi des communautés chrétiennes[28]. Le saint, sanctuaire vivant de Dieu, se déplace pour sanctifier les églises et oratoires des villages.

À cette époque, la cité est encore le centre de la vie chrétienne et les cités montrent une certaine méfiance envers ce type de saints ruraux. Théodore de Sykéôn intervient assez fréquemment dans les cités de Germia et de Pessinonte, mais celles-ci sont relativement éloignées de son espace privilégié d'action. En revanche, il semble peu prisé à Ancyre, la grande ville la plus proche, et même à Anastasioupolis, sauf, évidemment, quand il en est évêque. De même, Nicolas de Sion ne se rend presque jamais à Myra et reçoit peu d'habitants de cette cité dont nous verrons que les autorités se méfient de lui. La *Vie* mentionne bien que Nicolas devient évêque de Pinara et s'intéresse à la construction d'une nouvelle cathédrale[29], mais, en dehors de cet épisode, elle continue son récit à Sion ou éventuellement à Myra, jamais à Pinara. On voit bien que Nicolas est effectivement évêque par la part qu'il prend au synode métropolitain de Myra, mais l'on se demanderait presque s'il réside effectivement dans sa cité. Quant à l'hagiographe de Théodore, il déclare bien que la cité d'Anastasioupolis se met à resplendir des charismes de guérison du saint qui y réside, mais il dément aussitôt cette assertion en le faisant se retirer à la laure de Sabas[30].

À Myra même, Nicolas est carrément suspect aux yeux des autorités et de la population. Lors de la peste de 541-544, cette épidémie pénètre dans la province par la métropole ; dès lors, par crainte de la contagion, les paysans refusent de venir ravitailler la cité, si bien que l'épidémie se double de disette. Or Nicolas est le génie tutélaire des paysans de la région et apparaît responsable

27. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 143, p. 113.
28. Cf. notre étude de la naissance de ces communautés chrétiennes villageoises dans M. KAPLAN, *Le village byzantin : naissance d'une communauté chrétienne*, cité *supra* n. 2.
29. *Vie de Nicolas de Sion*, c. 69, p. 102.
30. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 58, p. 49-50 et c. 62, p. 52.

du comportement de ceux-ci. La rumeur s'enfle à Myra : l'abbé de Sion empêche les paysans de venir ravitailler la cité et c'est l'archevêque Philippe lui-même qui explique au gouverneur et aux premiers citoyens de la ville ce que, prétend-il, fait le saint. Il envoie deux subordonnés pour ramener le saint enchaîné en ville. Nicolas allait se laisser faire, mais les villageois de Traglassos l'empêchent de partir et l'emmènent dans leur village pratiquer le sacrifice que nous avons vu[31]. Au contraire, lors d'une autre épidémie, qui est peut-être une récurrence de la peste, les principaux citoyens d'Ancyre se rendent à Sykéôn et ramènent le saint homme dans leur cité; pour enrayer l'épidémie, Théodore convoque et dirige une procession rassemblant les habitants de la ville et des campagnes environnantes[32].

Ceci dit, ces deux personnages, Théodore de Sykéôn et Nicolas de Sion, deviennent évêques. Et, dans le cas du premier, les clercs et les notables d'Anastasioupolis ont réclamé qu'on le mette à la tête de leur église; ils sont allés le chercher dans son monastère, l'ont tiré de force hors de sa caverne, l'ont jeté sur une litière et traîné à Ancyre pour que l'archevêque Paul lui conférât l'ordination épiscopale[33]. Cependant, ni l'un ni l'autre ne deviennent complètement urbains. Pour Nicolas, c'est particulièrement net; la construction de la cathédrale est le seul épisode qui se déroule dans la cité dont le saint est responsable; les miracles continuent dans le récit hagiographique, mais il se déroulent tous à Sion ou, éventuellement, à Myra, jamais à Pinara. Théodore accomplit bien quelques miracles à Anastasioupolis; mais, la plupart du temps, les miracles du temps de son épiscopat se déroulent à Sykéôn et dans les monastères voisins, soit que le saint s'y trouve, soit qu'il y intervienne par sa prière; d'ailleurs, le premier acte de l'évêque d'Anastasioupolis, tout juste intronisé par l'évêque de Kinna, c'est, comme il l'avait prédit, de venir consacrer l'église Saint-Georges récemment reconstruite dans son monastère[34].

On ne peut toutefois pas accuser Théodore de négliger son évêché, même s'il en eut la tentation. Simplement, il n'est pas du tout doué des qualités de gestion qui font un bon évêque. Il a par exemple maille à partir avec les intendants chargés des biens épiscopaux[35]. Finalement, il démissionne, non seulement parce qu'il aspire à retrouver la vie monastique pour laquelle il a la vocation, mais parce qu'il a échoué dans sa tâche et que les mêmes citoyens qui l'ont appelé au pontificat tentent de l'empoisonner; on murmure contre lui dans la ville; quant il convoque le clergé et les notables de la ville pour leur signifier sa démission, personne ne réplique[36].

Il ne semble pas que Abraamès, qui fut durant trois ans prêtre d'un village avant de devenir évêque de Carrhes, ait connu les mêmes difficultés. Mais, outre

31. *Vie de Nicolas de Sion*, c. 52-53, p. 82-84. Sur la peste de l'époque de Justinien, voir en dernier lieu, dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, t. 1 : *IVe-VIIe siècle*, Paris 1989 (Réalités byzantines 1), l'article de J. DURLIAT, La peste du VIe siècle. Pour un nouvel examen des sources byzantines, p. 107-119, et le rapport de J.-N. BIRABEN, La peste du VIe siècle dans l'empire byzantin, p. 121-125.
32. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 45, p. 40.
33. *Ibid.*, c. 58, p. 40.
34. *Ibid.*, c. 59, p. 50.
35. *Ibid.*, c. 76, p. 63-64.
36. *Ibid.*, c. 78, p. 65-66.

que le récit de Théodoret de Cyr est bien plus succinct que les deux vies que nous venons d'examiner, Abraamès est un membre du clergé urbain parti à la campagne et qui, devenu évêque, retrouve une cité ; de plus, contrairement à Théodore et Nicolas, il avait acquis sur le terrain une réelle expérience de la cure d'âmes. Il nous semble donc bien que les saints ruraux, même s'il leur arrive de se frotter au monde de perdition qu'est la cité, s'y sentent mal à l'aise. La coupure est donc relativement nette entre les sanctuaires ruraux et ces sanctuaires vivants que sont les saints hommes eux-mêmes, et les cités. En revanche, d'autres personnages, hommes des villes, deviennent des saints urbains.

Les exemples précédents montrent que sainteté et épiscopat ne font pas forcément bon ménage lorsque le saint est saint avant de devenir évêque et qu'il a donc tendance à faire passer sa conception de la sainteté avant les devoirs de sa charge. En revanche, certains saints sont avant tout des évêques et deviennent saints dans l'exercice même de leurs fonctions.

Le cas le plus flagrant, mais qui mérite sur ce plan une étude spécifique, est celui du patriarche d'Alexandrie Jean l'Aumônier[37], à vrai dire plus patriarche que saint, si toutefois une telle gradation est fondée ; notons toutefois que son sanctuaire n'a pas été conservé à Alexandrie ni transféré ailleurs. Spyridon, évêque de Trimithonte de Chypre, présente un exemple très équilibré ; sa sainteté a commencé avant l'épiscopat ; il continue à vivre en tant qu'évêque sa vie d'ascète, mais ses fonctions épiscopales concourent à sa sainteté[38].

Malgré son manque de vocation administrative, Théodore de Sykéôn apparaît d'abord comme un évêque ordinaire. Il tient conseil dans son *sékréton* : le terme est le même dans la petite cité de Galatie que dans l'Alexandrie de Jean l'Aumônier. Ce conseil ne se limite pas à des ecclésiastiques, mais réunit une assemblée qui ressemble au collège électoral qui l'a appelé à l'épiscopat (clercs et κτήτορες)[39]. Lorsque, accusé d'amoindrir les biens de l'Église et menacé d'assassinat, il voit sa démission, d'abord rejetée par le métropolite d'Ancyre, acceptée en appel par le patriarche Cyriaque, le métropolite lui ordonne de se retirer du territoire de la cité le temps qu'on lui trouve un successeur[40], sans doute par crainte qu'il n'influence le corps électoral.

L'évêque est le chef naturel de la cité. Mais, pour qu'un saint prenne la tête d'une ville, il n'est nullement nécessaire qu'il soit évêque et il joue ainsi le même rôle de directeur spirituel que dans les campagnes. Il peut même s'opposer à l'évêque. L'exemple le plus caractéristique est sans doute celui de Nikon le Métanoeite, à Sparte, à la fin du Xe siècle. Il arrive dans la cité en position de force, car la ville est en proie à la peste. Les premiers de la cité et tout le peuple (οἱ... προὔχοντες καὶ ὁ λοιπὸς λαός) sont venus le chercher

37. Pour la vie de Jean l'Aumônier, BHG 886, cf. *supra* n. 8.
38. *Vie de Spyridon, évêque de Trimithonte*, BHG 1647 b (par THÉODORE DE PAPHOS), éd. P. VAN DEN VEN, *La légende de Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon), p. 1-103 et *Vie de Spyridon, évêque de Trimithonte*, BHG 1648 a (par LÉONTIOS DE NÉAPOLIS) : *ibid.*, p. 104-128.
39. *Vie de Théodore de Sykéon*, c. 76, p. 63-64.
40. *Ibid.*, c. 79, p. 66-67.

à Amyklai, à quelques kilomètres de là ; on remarquera que le clergé ne fait pas partie de la délégation, ce qui constitue une forte différence avec les villages de Lycie et de Galatie étudiés plus haut. Toujours est-il que Nikon fait chasser les Juifs[41], malgré bien des résistances, comme celle de l'artisan du textile Jean Aratos, dont les ouvriers qualifiés appartenaient à cette confession[42].

Une fois installé, Nikon veut faire construire un monastère du Sauveur ; il se rend à la cathédrale (καθολικὴ ἐκκλήσια[43]) et y convoque tout le peuple, ce qui devrait être la fonction de l'évêque ; il s'adresse à celui-ci, l'athénien Théopemptos, et lui demande d'aller en procession, cette fois-ci peuple et clergé, à l'agora ; l'évêque apparaît bien ici comme un sous-ordre, à qui on demande son autorisation pour la forme, mais dont on pourrait se passer ; d'ailleurs, tous les Lacédémoniens, hommes et femmes, tant les «archontes» (ἐν ἄρχουσι) que les simples particuliers, suivent le saint homme[44]. Il ne craint donc pas de s'imposer sur l'agora et aux dépens des activités normales de celle-ci[45], pour y édifier, avec les matériaux donnés par les gens ou achetés grâce à leurs offrandes et en usant d'une main-d'œuvre rémunérée de la même façon[46], son église du Christ, de la Vierge et de sainte Kyriakè. Quand l'édifice, splendide par ses colonnes de couleur, évidemment empruntées aux temples antiques, ses pierres éclatantes et ses peintures, est achevé, il convoque l'évêque pour une consécration conforme aux règles ecclésiastiques ; mais ce dernier n'est visiblement plus le maître dans la cité[47].

Il faut attendre la mort du saint pour que l'évêque retrouve la place qui lui revient. Alors, tout le peuple de Lacédémone et de sa province (ἐπαρχία), gens de toutes conditions et tous âges, se précipite vers sa dépouille, au point que les rues de la ville sont embouteillées[48]. L'évêque, suivi de tout son clergé et des moines du monastère de Nikon, célèbre l'office et met le corps dans son *soros*[49]. Les miracles se multiplient. Durant sa vie, le saint homme a donc occupé dans la cité une place déterminante : il ne s'est pas contenté d'être le directeur de conscience de la population, mais il a imposé sa marque à la vie quotidienne de Lacédémone et s'est imposé aux autorités séculières, laïques et ecclésiastiques, bien que Sparte fût alors une cité importante et une métropole.

Le saint n'a même pas besoin d'être physiquement présent dans la cité pour y jouer un rôle. Ainsi Syméon Stylite le Jeune à Antioche, où pourtant il ne se rend jamais. Il y prend part à la lutte contre le paganisme. Un artisan

41. *Vie de Nikon le Métanoeite*, BHG 1366, éd. D. F. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon*, Brookline, Massachusetts 1987, c. 33, p.110-112.
42. *Ibid.*, c. 35, p. 120-124.
43. Sur cette notion de καθολικὴ ἐκκλήσια, qui désigne non seulement la cathédrale, ce qui est le cas ici, mais toute église publique, c'est-à-dire entretenue et gérée par l'évêché, cf. M. KAPLAN, *Le village byzantin : naissance d'une communauté chrétienne*.
44. *Vie de Nikon le Métanoeite*, cité *supra* n. 41, c. 35, p. 114-124.
45. Un peu plus loin dans la vie, Nikon fait arrêter les activités d'un jeu de balle, situé un peu au-dessous de l'église, dont les bruits troublent l'office, malgré l'avis du stratège et, semble-t-il, de l'évêque, d'ailleurs incapable, malgré ses dons de médecin, de soigner ledit stratège, paralysé pour s'être opposé au saint : *ibid.*, c. 28, p. 134-138.
46. *Ibid.*, c. 37, p. 128-130.
47. *Ibid.*, c. 38, p. 130.
48. *Ibid.*, c. 47, p. 162.
49. *Ibid.*, c. 48, p. 164.

guéri par le saint a fait peindre une icône, sans doute représentant le saint - mais ce n'est pas précisé -, et l'a fait dresser dans un lieu public de la ville, en hauteur et bien en vue. Les païens tentent d'exciter la foule des citoyens, majoritairement chrétiens, contre elle. L'occasion est trop belle de montrer la supériorité de leurs idées sur celles de Syméon ; ils envoient par trois fois un soldat décrocher l'image sainte ; ils tombent l'un après l'autre et l'épisode tourne à la confusion des païens ; Syméon a ainsi contribué à assurer la prépondérance du christianisme parmi les citoyens d'Antioche[50].

En 545, Syméon prédit la mort du patriarche Éphrem et son remplacement par Domninos, que l'hagiographe ne porte pas dans son cœur. En prédisant à ses frères la mort d'Éphrem, le saint annonçait de grands malheurs pour la Ville de Dieu. La *Vie* nous décrit la nomination de Domninos par Justinien à Constantinople, donc sans aucune intervention, du moins décrite, de la population ni du clergé d'Antioche et de son ressort[51]. En 559, Syméon prédit la mort de Domninos et son remplacement par un Palestinien, ce qui se produit effectivement avec l'intronisation d'Anastase[52] ; l'hagiographe couvre le nouveau patriarche d'éloges avant même sa nomination ; on peut supposer que, cette fois-ci, les bons chrétiens de la région, à commencer par Syméon lui-même, ont donné leur avis ; Syméon aurait donc joué un rôle décisif dans la nomination du patriarche de la grande cité voisine. Il est de toute façon une référence constante dans la vie de celle-ci ; de nombreux citoyens de toutes conditions, y compris des aristocrates, viennent le consulter au Mont Admirable.

Le saint homme ne limite pas son action au seul territoire de la cité la plus proche. Si les rapports compliqués de Théodore de Sykéôn avec l'évêché d'Anastasioupolis le rendent quelque peu suspect dans ce ressort, il déploie une activité considérable dans la région de Germia et Pessinonte et jusqu'à Amorion. Alors qu'il est évêque d'Anastasioupolis, il est appelé à Germia par l'évêque Aimilianos. Tous deux prennent la tête de la procession que font chaque année les cités de Germia et d'Eudoxias, dont le peuple entier se rend à la fête de la Théotokos au village de Mousgè ; Théodore y opère un miracle ; puis il rentre à Anastasioupolis, escorté par l'évêque et les citoyens de Germia[53]. Alors qu'il se trouve de nouveau à Germia pour y recevoir des reliques de saint Georges, il reçoit de Pessinonte, métropole dont dépend Germia, la visite des dignitaires, du clergé et d'une partie du peuple qui le pressent de se rendre dans leur cité pour y combattre la sécheresse. À trois milles de Pessinonte, la cité entière est sortie en procession accueillir le saint ; le lendemain, Théodore, avec le métropolite Georges, conduit une procession de toute la ville vers une église hors les murs[54]. Lorsqu'il est à nouveau appelé à Germia par l'évêque Jean, successeur d'Aimilianos, il bénéficie du même accueil et procède de la même façon ; la cité le raccompagne à son monastère[55]. En route pour Sôzopolis, où

50. *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, BHG 1689, éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32.1), c. 158, p. 139-140.
51. *Ibid.*, c. 71-72, p. 61-62.
52. *Ibid.*, c. 204, p. 177-178.
53. *Vie de Théodore de Sykéôn*, c. 71, p. 58-59.
54. *Ibid.*, c. 101, p. 80-82.
55. *Ibid.*, c. 161, p. 138-145.

il va chercher une guérison pour lui-même, il passe à proximité d'Amorion ; la ville entière sort en procession à sa rencontre et le ramène dans la cité célébrer la messe[56]. Même enthousiasme populaire à Optatianai, faubourg de Nicomédie, où le saint s'arrête sur le chemin de son dernier voyage à Constantinople[57].

Tous ces exemples, comme d'autres passages de la vie de Théodore, montrent assez nettement le rôle qu'il joue dans ces cités plus ou moins lointaines. L'homme de Dieu est en lui même un sanctuaire ; on se rend à lui, on vient à sa rencontre et on le suit de la même façon que des reliques : en procession générale, conduite par les autorités. Sa fonction ne se limite pas aux guérisons ; si l'on examine de près la clientèle de ses miracles, l'on perçoit qu'il s'adresse à toutes les couches de la société et qu'il joue ainsi dans la cité un rôle d'unificateur important. Ainsi, à Optatianai, il intervient en faveur de nombreux clercs, dont une partie du personnel de l'hospice de Gèragathè, de membres de l'aristocratie municipale, de soldats, d'artisans ou de pêcheurs, mais aussi d'un enfant juif qu'il fait baptiser. Plus nette encore est la dernière intervention du saint à Germia, où il est appelé pour chasser les esprits qui sont sortis d'une tranchée creusée sur l'ordre de l'évêque Jean pour édifier une nouvelle citerne ; le saint parvient, par son intervention, à regrouper les nobles et les gens du peuple, les juifs et les chrétiens, les orthodoxes et les hérétiques ; il fait ainsi sortir ceux des possédés que les plus riches gardaient à l'intérieur de leurs maisons pour qu'ils ne leur fassent pas honte ; puis il chasse les démons de tous, recréant ainsi l'unité de la cité[58].

Même s'il rencontre quelques difficultés avec les autorités de la ville, Nikon le Métanoeite joue un peu le même rôle à Lacédémone. Dès le début, il galvanise les énergies de tous, par exemple contre les Juifs ; la vie insiste à plusieurs reprises sur cette unité. Quand le saint a chassé Jean Aratos, qui entendait conserver ses ouvriers juifs, tous, des premiers aux derniers craignent le saint ; de la même façon, pour construire son église, tout le monde fait preuve de bonne volonté, depuis les «archontes» jusqu'aux simples particuliers. Le saint, en chassant l'élément indésirable, en construisant son église au centre de la cité avec l'aide de tous, apparaît comme l'unificateur de la cité, aux dépens même de l'évêque, qui jouait ce rôle dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*. Ce rôle s'affirme mieux encore après la mort de Nikon : tout le peuple de Sparte et de son évêché, gens de toutes conditions et de tous âges, se précipite au monastère, cherchant à s'approprier une relique ; l'évêque reprend en mains la situation, écarte le peuple et retrouve son rôle naturel, autour de la dépouille du saint, solennellement placée dans son cercueil. L'église du saint devient lieu de pèlerinage ; l'huile coulant du cercueil est l'opérateur essentiel des miracles.

Même quand le saint est non pas un personnage essentiel de la cité, mais un pauvre hère comme Syméon Salos à Émèse, il joue un rôle important dans la cité. Syméon n'a ni église ni sanctuaire, même après sa mort ; son disciple le diacre Jean n'a même pas retrouvé sa dépouille[59] ; Syméon vivait dans une

56. *Ibid.*, c. 107, p. 85-86.
57. *Ibid.*, c. 156 et 159, p. 126 et 133-136.
58. *Ibid.*, *loc. cit. supra*, n. 55.
59. *Vie de Syméon Salos*, éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE, L. RYDÈN *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, p. 168.

pauvre cahute[60] et non dans une église ou un monastère. C'est le saint de la rue ; son sanctuaire, c'est simplement son misérable corps de fou de Dieu. Pourtant, malgré ce handicap de départ, il pénètre l'ensemble de la société de la cité, qu'il sanctifie par sa présence et ses farces. Lui, le dernier des marginaux, s'occupe même des puissants (μεγιστᾶνες), comme celui qu'il guérit en échange de sa chasteté[61] ou le propriétaire d'esclaves qui a perdu 500 sous[62].

Il fréquente, pour leur salut, les cadres moyens de la société urbaine : le marchand d'oxycrat dont il vend les lupins[63] et qu'il convertit de l'hérésie sévérienne[64] ; le cabaretier qu'il ravitaille en eau[65] ; le muletier qui a fait de mauvaises affaires[66]. Dans cette catégorie entrent les démotes, comme celui qui a engrossé la petite servante, acte que Syméon prend sur lui jusqu'à l'accouchement[67], et ceux qui lavent leur linge en dehors de la ville[68]. Bien sûr, il a le contact plus facile encore avec ceux qui sont. comme lui, des marginaux ou des exclus. Des pauvres hères, guère mieux lotis que lui : un jongleur[69] ou un fabricant d'amulettes[70] ; des Juifs, comme l'artisan converti à la mort du saint[71] ou le verrier dont les bouteilles cassent[72] ; les prostituées, clientèle de choix pour le fou de Dieu[73]. Son rayon d'action s'étend en dehors des murs de la cité, sur les gens du plat pays qui viennent à Émèse : ainsi, le prôtokomète, chef de village, qui vient en ville se faire confirmer la sainteté de Syméon[74], ou le campagnard venu à la messe le Dimanche, dont il brûle les yeux avec de la moutarde pour démasquer le vol de chèvres qu'il a commis[75]. Tous sont unis par l'action salvatrice paradoxale du Salos.

Mais évidemment, ce saint misérable, de chair et d'os, ne fait pas l'objet d'un culte après sa mort. La cité est d'ailleurs moins favorable que le village à l'identification avec un saint, parce que l'église cathédrale et son dédicataire gardent naturellement la prééminence, ancienne et appuyée par la hiérarchie ; une fois le saint disparu, même si, comme à Sparte, la cité en assume le culte, l'évêque et sa cathédrale retrouvent le premier rôle. Le sanctuaire urbain reste secondaire. Au reste, même si, comme l'a montré P. Brown, l'icône et la relique facilitent le sursaut des cités, elles ne peuvent en enrayer le déclin profond ; sauf quand il s'agit non d'un saint local et historique, mais d'un saint disparu depuis longtemps et devenu quasi mythique, comme saint Dèmètrios à Thessalonique ou saint Jean à Éphèse.

60. *Vie de Syméon Salos*, p. 166.
61. *Ibid.*, p. 161-162.
62. *Ibid.*, p. 165-166.
63. Avec un vendeur pareil, le marchand est évidemment ruiné, mais c'est pour son salut ; *ibid.*, p. 146-147.
64. *Ibid.*, p. 153-154.
65. *Ibid.*, p. 147.
66. *Ibid.*, p. 164-165.
67. *Ibid.*, p. 151.
68. *Ibid.*, p. 163-164.
69. *Ibid.*, p. 152.
70. *Ibid.*, p. 162-163.
71. *Ibid.*, p. 154.
72. *Ibid.*, p. 163.
73. *Ibid.*, p. 154-156.
74. *Ibid.*, p. 156.
75. *Ibid.*, p. 160-161.

Le rôle du saint homme, de son vivant et, après sa mort, en son sanctuaire, finalement plus prosaïque, en ville comme dans les villages : même s'il agit travers de crises, il est l'agent et le garant de la cohésion sociale ; il est celui permet de dépasser les contradictions de la société pour rétablir l'unanimité village comme de la cité.

Michel Kaplan
Université de Paris I

POURQUOI ÉCRIVAIT-ON DES RECUEILS DE MIRACLES ?

L'EXEMPLE DES MIRACLES DE SAINT ARTÉMIOS

Vincent DÉROCHE

Les recueils de miracles de la haute époque byzantine constituent un corpus relativement limité et bien connu[1], mais leur interprétation pose encore problème au lecteur moderne. Il s'agit en effet presque exclusivement de guérisons miraculeuses - si l'on excepte le rôle exceptionnel de saint «poliade» attribué dans certains cas à saint Démétrios à Thessalonique[2] - liées à un rite d'incubation dans un sanctuaire précis du saint guérisseur ; le sanctuaire est habituellement

1. Voir H. DELEHAYE, Les recueils antiques de miracles des saints, *Anal. Boll.* 43, 1925, p. 1-85 et 305-325 (ci-après *Les recueils*), qui traite des *Miracles de Cyr et Jean* de Sôphronios (BHG 477-479 ; éd. N. F. MARCOS, *Los Thaumata di Sofronio*, Madrid 1975), des *Miracles de Côme et Damien* (BHG 385-390 si on excepte la collection tardive rédigée par Maxime au XIII[e] s. ; éd. L. DEUBNER, *Kosmas und Damian*, Berlin et Leipzig 1907), des *Miracles de sainte Thècle* (BHG 1764 ; éd. G. DAGRON, Bruxelles 1978 ; ci-après *Mir. Th.*), des *Miracles de saint Démétrius* (BHG 499-523 ; éd. P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius* I, Paris 1979 ; ci-après : *Mir. Dém.*), des *Miracles de saint Artémios* (voir n. 6), des *Miracles de saint Ménas* (BHG 1256-1269 ; éd. N. POMJALOVSKIJ, Saint-Petersbourg 1900 ; cf. *BZ* 10, 1901, p. 344), des *Miracles de Théodore d'Euchaïta* (BHG 1764 ; éd. H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1903-1909, p. 183-201 ; cf. C. ZUCKERMANN, The Reign of Constantine V in the Miracles of Saint Theodore the Recruit (BHG 1764), *REB* 46, 1988, p. 191-210), des *Miracles de Thérapon* (BHG 1797-1798 ; éd. L. DEUBNER dans son *De incubatione christiana*, Leipzig 1900, p. 120-134) et des *Miracles d'Isaïe* (BHG 958f; éd. H. DELEHAYE, *Anal. Boll.* 42, 1924, p. 257-265). Il convient d'ajouter à cette liste les *Miracles de saint Michel à Chônai*, BHG 1285, accessibles pour l'instant seulement dans une traduction latine : PG 140, col. 573-592 ; le texte grec original inédit a été identifié récemment : M. VAN ESBROECK, Euthyme l'Hagiorite : le traducteur et ses traductions, *Revue des Études géorgiennes et caucasiennes* 4, 1988, p. 73-107, surtout p. 98 s. Il est vrai que les miracles accomplis par le saint pendant sa vie et par sa tombe après la mort se retrouvent dans toute l'hagiographie byzantine ; mais nous préférons nous limiter aux cas où un culte du saint est lié dans l'esprit des fidèles à des guérisons, via le rite spécifique de l'incubation. L'incubation à l'église Sainte-Anastasie nous est attestée par la *Vie d'André Salos*, PG 130, col. 640 : les saints inspectent les malades comme des médecins faisant la tournée d'un hôpital. L'incubation était encore pratiquée à Édesse d'après les *Plérophories* de RUFUS DE MAÏOUMA (n° 90, PO 8, 1911, p. 157-158) et peut-être à Chypre (*ibid.*, n° 28, p. 69-70), au martyrion de Julien à Antioche (L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901, p. 47-52), au martyrion d'Épiphane à Chypre (ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestiones*, PG 89, col. 732-733 ; ci-après ANASTASE) et au sanctuaire de Colouthos en Égypte (P. DEVOS, Un miracle de saint Kolouthos : le paralytique et la prostituée, *Anal. Boll.* 98, 1980, p. 363-380).

2. Voir P. LEMERLE, *Mir. Dém.* (voir n. 1), p. 42. Cela n'empêche pas Démétrios de guérir les malades qui viennent pratiquer l'incubation.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)

qualifié pour ce rite par la présence (réelle ou supposée) des reliques du saint[3]. Ce rapport direct avec un rite encore en usage au moment de la rédaction distingue ces recueils des autres productions hagiographiques. Notre propos n'est pas ici de nous intéresser à une éventuelle survivance du paganisme dans le rite de l'incubation[4] ou aux renseignements fournis sur la médecine du temps ou à la réalité des miracles[5], mais exclusivement de chercher à comprendre les buts vraisemblables de l'auteur d'un recueil de miracles d'après l'exemple dont nous avons eu à nous occuper, les *Miracles de saint Artémios*[6].

3. Cette présence est tellement nécessaire au culte qu'on semble bien l'avoir inventée de toutes pièces lorsqu'elle faisait défaut; voir plus bas.
4. La continuité du rite de l'Antiquité à l'époque chrétienne semble indubitable malgré les réticences de H. DELEHAYE, *Les recueils*, cité *supra* n. 1, p. 72-73, et surtout antérieurement dans *Les légendes hagiographiques*, Paris 1908, p. 172-173. Le cas de l'Occident médiéval à haute époque est ambigu; certains historiens ont cru pouvoir parler d'incubation: aux références réunies par L. DEUBNER, *De incubatione*, cité *supra* n. 1, p. 56-64, on ajoutera J. GESSLER, Note sur l'incubation et ses survivances, *Le Muséon* 59, 1946, p. 661-670. L'argument majeur qui s'y oppose, bien développé par H. DELEHAYE, *Les recueils*, est que pratiquement dans tous les cas le malade s'endort involontairement dans le lieu de culte et ne venait donc pas pratiquer l'incubation (cf. en dernier lieu dans ce sens P. BROWN, Eastern and Western Christendom in Late Antiquity. A Parting of the Ways, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, p. 188). Mais cet argument (évidemment suscité par les relents de paganisme attachés à ce rite) est de peu de poids en regard de la continuation du rite spécifique de l'incubation en Occident vers les X[e]-XII[e] siècles: P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI[e]-XII[e] siècles)*, Paris 1985, p. 134-144 (ci-après SIGAL); il faut probablement renverser le raisonnement et supposer que les auteurs occidentaux des recueils de miracles censuraient plus sévèrement que leurs confrères orientaux ce qui leur paraissait suspect dans le culte des saints. On a pensé retrouver des traces archéologiques d'une continuation chrétienne de l'incubation païenne au temple d'Asclépios du flanc sud de l'Acropole d'Athènes: T. GREGORY, The Christian Asklepieion in Athens, *Byzantine Studies Conference* 9, 1983, p. 39-40; The Survival of Paganism in Christian Greece: a critical essay, *American Journal of Philology* 107, 1986, p. 229-242; le cas reste douteux en regard de la défiance flagrante de l'Église en Grèce envers les lieux de culte païens: J.-M. SPIESER, La christianisation des sanctuaires païens en Grèce, *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Olympie 1974, p. 309-320.
5. Les *DOP* 38 de 1984 réunissent de façon commode plusieurs articles sur la médecine byzantine; A. Chr. EUTYCHIADOU, *Ἡ ἄσκησις τῆς βυζαντινῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης καὶ κοινωνικαὶ ἐφαρμογαὶ αὐτῆς κατὰ σχετικὰς διατάξεις*, Athènes 1983, rassemble les textes légaux sur l'exercice de la médecine à Byzance; ce recueil souffre néanmoins de ne pas avoir confronté ces documents à d'autres sources, dont on trouvera la plupart chez H. J. MAGOULIAS, The Lives of the Saints as sources of data for the History of Byzantine Medicine in the 6[th] and 7[th] Centuries, *BZ* 57, 1964, p. 127-150. La médecine était en fait fortement aidée par l'Église qui semble avoir toujours fait grand cas de l'entretien des hôpitaux (*xenônes*); le poste de directeur de l'hospice Saint-Sampson, le plus important de la capitale, a été ainsi un tremplin pour le futur patriarche Nicéphore (voir T. S. MILLER, The Sampson Hospital of Constantinople, *Byz. Forsch.* 15, 1990, p. 101-135).
6. BHG 173, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Varia graeca sacra*, Saint-Petersbourg 1909, p. 1-75, réimpr. Leipzig 1975. Le texte est cité d'après la pagination de cette édition. Mentionnons certaines études consacrées à ce texte: N. H. BAYNES, Topographica Constantinopolitana, *JHS* 31, 1911, p. 266-268; P. MAAS, Artemios-Kult in Konstantinopel, *BNJ* 1, 1920, p. 377-380; C. MANGO, On the history of the *templon* and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople, *Zograf* 10, 1979, p. 1-13; J.-P. SODINI, Les cryptes d'autel paléochrétiennes: essai de classification, *Tr. Mém.* 8, 1981, p. 440-443; L. RYDÉN, Kyrkom som sjukkus, *Religion och Bibel* 44, 1985, p. 3-16 (en suédois).

Cette collection de quarante-cinq miracles présente l'avantage d'être bien datée au début de la seconde moitié du VII[e] siècle; les miracles dont nous connaissons la date s'échelonnent du règne de Maurice, donc avant 602 (mir. 32 p. 45), à la dix-huitième année de règne de Constant en 658-659 (mir. 41 p. 70); ce dernier empereur est présenté comme encore vivant (mir. 23 p. 33; mir. 41 p. 70), ce qui implique une rédaction entre 658 et 668, année de sa mort[7]. Les miracles connus s'étalent donc sur plus de deux générations, ce qui implique le recours à une source écrite ou à une tradition orale propre au sanctuaire. Les renvois internes et l'unité de style et de conception montrent que l'état actuel du recueil est dû à une seule et même rédaction; ce rédacteur a néanmoins pu utiliser des sources antérieures pour les seize premiers miracles, décrits plus brièvement que les vingt-cinq suivants[8]. Le rédacteur est resté anonyme. Le lieu de culte était l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxia à Constantinople, dont le titulaire secondaire est sainte Fébronie; Artémios n'est visiblement pas titulaire, mais ses reliques sont déposées dans la crypte de l'église, dans une châsse en plomb[9].

La mort de José Grosdidier de Matons a interrompu l'édition qu'il projetait et avait déjà entamée (voir son article Les *Miracula sancti Artemii*: Note sur quelques problèmes de vocabulaire, dans: E. LUCCHESI, H. D. SAFFREY éd., *Antiquité païenne et chrétienne. Mémorial A. J. Festugière*, Genève 1984, p. 263-266). M. Lassithiotakis et moi-même comptons la donner prochainement dans sa version achevée; les témoins manuscrits fragmentaires qu'ignorait Papadopoulos-Kerameus ne modifient guère le texte du seul témoin complet conservé, le *Messanensis BU* 30 (C de l'édition), dont M. B. FOTI, Daniele scriba del SS. Salvatore *in lingua phari*: un epigono dei traslitteratori, *Codices manuscripti* 9, 1983, p. 128-132, a démontré qu'il reposait directement sur un manuscrit en onciale de la fin du IX[e] siècle dont quelques feuillets sont conservés en palimpseste à Messine (*Messanensis BU* 37) et à Bruxelles (*Bibliothèque Royale* IV, 459; cf. J. NORET, *Anal. Boll.* 95, 1977, p. 101-117). Je remercie D. Greco de m'avoir communiqué sa collation du palimpseste (cf. M. B. FOTI, cité *supra*, n. 30) qui démontre la grande fidélité du copiste de C. Sur Artémios lui-même, qui n'avait pour titre à la sainteté que son exécution par Julien, voir J. DUMMER, Fl. Artemius dux Aegypti, *Archiv für Papyrusforschung* 21, 1971, p. 121-144.

7. Une seule donnée fait problème: au mir. 39 p. 64, un des personnages est ordonné prêtre sous Serge patriarche de Constantinople τῆς ἀνοσίας μνήμης; avant la condamnation du monothélisme au concile de 681, une telle épithète n'est guère pensable. Je ne vois pas d'autre solution que de supposer qu'à une date déjà haute un copiste a corrigé le texte par souci d'afficher l'orthodoxie de celui-ci. Cette intervention ponctuelle n'implique pas nécessairement un remaniement étendu comme le supposait à partir d'autres indices J. GROSDIDIER DE MATONS, cité *supra* n. 6, p. 266.

8. H. DELEHAYE, *Les recueils*, p. 33, supposait une coupure de cet ordre après le mir. 17 qui est suivi d'une doxologie; l'interprétation de J. Grosdidier de Matons semble préférable: la vraie coupure est plutôt avant ce long miracle 17, la doxologie pouvant être ajoutée machinalement par un copiste. Le mir. 17 est de fait le premier à contenir une date, et le mir. 18 le premier dont un des héros est encore vivant au moment de la rédaction: les mir. 1 à 16 sont certainement plus éloignés dans le temps. Ce n'est pas pour autant un classement chronologique, puisque le miracle daté le plus ancien, le mir. 32 sous Maurice, est dans la deuxième partie: les premiers miracles ont dû venir à la connaissance de l'auteur par une source orale ou écrite succincte qui n'avait pas retenu de date, d'autres miracles anciens comme le mir. 32 lui sont venus par une autre source. Malgré cette coupure, le texte est de sa plume, et il n'y a pas de remaniement grossier comme celui de l'auteur de la seconde série des *Miracles de Côme et Damien* englobant la première série dans son texte (voir l'édition de L. DEUBNER, cité *supra* n. 1, p. 25-27).

9. Cette châsse en plomb (p. 50 et 52) est visiblement le point de départ du culte; C. MANGO, cité *supra* n. 6, p. 42, remarque avec raison qu'un cercueil de plomb est un objet déjà sorti

Le thaumaturge n'est donc pas le vrai maître des lieux comme saints Cyr et Jean à Ménouthis ou Côme et Damien à Constantinople. Il se distingue encore par sa spécialisation : sauf exception motivée, il ne guérit que les hernies testiculaires ou inguinales. L'auteur du recueil avance une explication évidemment étiologique de cette spécialisation inattendue au mir. 24 p. 35 : l'un des supplices infligés par Julien à Artémios d'après la *Passio* a consisté à l'écraser entre deux grosses pierres, si bien que la *Passio* dit que ses yeux jaillirent hors des orbites sous la pression ; pour l'auteur des *Miracula*, ce fut le cas aussi des organes génitaux[10]. Les autres saints guérisseurs byzantins n'ont pas de spécialité définie et certains empiètent même sur le domaine réservé d'Artémios[11]. Les usages de son sanctuaire se retrouvent ailleurs : les fidèles pratiquent l'incubation en passant le nombre de nuits nécessaire dans l'aile gauche du

de l'usage dans la Constantinople du VIIe s. : il doit donc s'agir d'un objet antique. Le chap. 65 de la *Passio* du saint contient la seule donnée concrète de cette passion épique, le transfert du corps à Constantinople, et il est possible que ce texte ait été écrit pour justifier le culte de l'Oxia (l'auteur des *Miracula* a dû connaître la *Passio* ; cf. n. 10). Le seul autre texte qui mentionne l'église Saint-Jean-Baptiste, les *Patria* du Xe s., attribue la construction de l'église à l'empereur Anastase après son accession au trône, sur l'emplacement de sa maison, et place à une date ultérieure l'arrivée des reliques d'Artémios : éd. Th. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* II, Leipzig 1907, p. 235-236. Si quelques traces d'un culte d'Artémios subsistent après l'iconoclasme, ce n'est plus le culte d'un saint guérisseur ; le texte même des *Miracula* n'est visiblement presque plus diffusé, tandis que la *Passio* garde du succès. Il est remarquable que le culte d'une des deux titulaires de l'église, sainte Fébronie, n'ait pris son essor qu'assez tard vers la fin du VIe s., donc presque à l'époque où nous commençons à avoir des miracles datés d'Artémios : les deux cultes ont peut-être suivi la même carrière (S. BROCK et S. ASHBROOK HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, p. 151).

10. La partie suppliciée du corps du martyr est en effet souvent celle pour laquelle on lui attribue un pouvoir de guérison ; aux yeux des fidèles, le pouvoir de guérison du martyr semble bien découler directement de son supplice dont il est comme la compensation, et on a pu noter que les Passions où le corps du martyr est le plus mis à mal sont justement celles des saints guérisseurs : T. BAUMEISTER, *Martyr Invictus*, Münster-Ratisbonne 1972, p. 169. Grégoire de Tours guérit de même sa migraine avec l'eau de la fontaine où fut lavée la tête de saint Julien de Brioude : *De Virt. Jul.* 25, 125. Les autres exemples de spécialisation en Orient chrétien ne sont pas comparables, qu'ils soient liés au nom du saint (cf. F. A. MEINARDUS, Wortspiele als Entstehungsfaktor der therapeutischen Funktionen einiger griechischen Heiligen, *Oriens Christianus* 64, 1980, p. 216-222) ou carrément inexplicables comme celle de saint Méthode dans les guérisons du bétail (*Passio et miracula Modesti*, BHG 1299, éd. LOPAREV, *Pamjatniki drevnej pismenosti* 91, 1892, p. 15-54 ; à la p. 31, saint Côme apparaît en songe à une dame qui l'invoquait pour guérir son bétail, et lui explique que c'est le privilège de Modestos) ou de saint Jean Baptiste dans les maladies oculaires à Édesse (cf. n. 1).

11. Certains saints thaumaturges empiètent en effet sur le domaine réservé d'Artémios, au moins Côme et Damien dans leur mir. 22 (éd. L. DEUBNER, cité *supra* n. 1, p. 157-160) et la *Vita* du saint xénodoque Sampson le montrant guérissant Justinien (éd. F. HALKIN, *RSBN* 14-16, 1977-1979, p. 10-12) ; dans une région aussi éloignée que les environs d'Antioche, saint Syméon Stylite ne peut être considéré comme un concurrent déloyal pour ses deux interventions dans ce genre de cas (*Vie ancienne de Syméon Stylite le Jeune*, éd. VAN DEN VEN, chap. 167 et 199 ; ci-après : *V. Sym.*). En revanche, Artémios ne sort de son domaine que pour des affections féminines qui sont encore des hernies inguinales (mir. 24 et 33) ou pour des gens qui de toute façon sont ses créanciers et ses clients à la fois, envers qui il se doit d'intervenir : le chantre volé du mir. 18, la petite fille du mir. 34, le malade du thorax conduisant un jeune garçon à l'incubation au mir. 33. Le saint respecte ses attributions avec une constance digne d'éloges, sauf pour le mir. 19 où il soigne une hanche luxée (mais le bénéficiaire reviendra le voir pour sa spécialité au mir. 20).

sanctuaire, dans l'attente de la visite du saint qui daigne enfin apparaître (normalement en songe, mais les mir. 6 à l'église et 14 en mer font exception) et guérir le malade; les patients s'acquittent d'autres rites (τὰ ἐν ἔθει p. 33, 62 et 74; εἰθισμένα p. 47), qui consistent à allumer une lampe ou un cierge, et participent à la veillée du samedi soir; cette cérémonie est destinée en fait autant et davantage à saint Jean Baptiste et sainte Fébronie qu'à Artémios, d'après les propos d'un chantre qui y a assisté cinquante-deux ans d'affilée (mir. 22 p. 29), mais, comme il se doit, l'auteur ne s'intéresse qu'à l'honneur rendu au saint thaumaturge. Pendant cette veillée, on laisse les fidèles accéder à la châsse du martyr et on distribue du cérat qui sert souvent d'instrument aux guérisons, appliqué comme un emplâtre; mais d'autres usages en faveur consistent à recueillir dans le même but l'huile des lampes du saint ou leur résidu de combustion, ou encore à venir toucher la châsse du saint et y verser du baume; dans un cas, c'est une eulogie en cire à l'image du saint qui est le vecteur de la puissance thaumaturgique, et dans un autre son icône. Tous ces rites se retrouvent ailleurs, en particulier dans le culte constantinopolitain des saints Côme et Damien[12].

Les récits de guérison sont marqués par un souci de crédibilité qui amène l'auteur à fournir le plus de renseignements et de détails concrets possibles: nom, âge et état social des patients, description des maladies, extraits des dialogues et des visions, dates et surtout indications topographiques dans Constantinople. Plusieurs récits de miracles laissent penser à des guérisons spontanées: au moment où l'abcès crève et où la douleur subite va réveiller le malade endormi, le saint lui apparaît en songe et semble l'opérer; la réalité du phénomène est bien attestée par les écoulements de pus et de sanie qu'il faut éponger[13]. D'autres récits autorisent presque par leur précision un diagnostic médical, comme pour la filariose que J. Grosdidier de Matons a identifiée au

12. La veillée est aussi chez SS. Côme et Damien le rite essentiel avec la distribution du cérat qui sert de «remède» ou de vecteur de la puissance des thaumaturges (mir. 1, 13, 16, 22, 27, 29, 30 et 33); cf. SIGAL, p. 127 s. Les saints stylites ont largement diffusé l'usage des eulogies et ont peut-être été parmi les premiers à avoir des icônes réputées thaumaturgiques; l'usage enfin du contact avec les reliques des saints ou avec le baume qui les a touchées ou avec un des éléments de la lampe qui a brûlé en leur nom est déjà monnaie courante au VII[e] s. Les *Miracles de saint Artémios* se distinguent uniquement par la réunion en un seul culte de tous ces moyens matériels de transmission du pouvoir thaumaturgique des saints.

13. Ainsi les mir. 3, 13 et 15 sont typiques (mais il n'y a pas d'apparition dans le mir. 13); le mir. 10 de Thérapon est de facture identique (éd. DEUBNER, p. 130). Les contemporains voyaient d'ailleurs un miracle là où ils pensaient discerner le doigt de Dieu, même si le phénomène pouvait s'expliquer *aussi* par des causes naturelles; il en résultait un débat sur les rapports entre causalité naturelle et causalité surnaturelle que l'on retrouve constamment dans ces recueils et que nous esquisserons plus bas. Les Byzantins ne disposaient pas de la théorie de saint Augustin sur les miracles qui aurait pu vider le débat: pour l'évêque d'Hippone, la Création étant un premier miracle, tout est miracle, et ce que nous ressentons comme miracle n'est qu'un événement qui dépasse légèrement le cours naturel des choses, lui-même déjà miraculeux; le miracle n'est donc pas *contra naturam*, mais au-delà ou au-dessus de la nature sans véritable rupture de continuité. Cf. un exemple évident d'événement banal transformé en miracle par le rédacteur: W. LACKNER, Ein byzantinisches Marienmirakel, *Βυζαντινά* 13, 1985, p. 835-860. Dans les *Miracles de Thècle*, le miracle est bien souvent un événement ou un remède que nous qualifierions de naturel, mais où l'auteur veut néanmoins reconnaître l'action de la sainte (G. DAGRON, *Mir. Th.*, p. 106-108).

mir. 22. Nous avons donc là un texte très proche de la réalité concrète, comme l'ont noté tous les commentateurs.

Ce recueil nous fait entrevoir tout le milieu de fidèles d'Artémios sans lequel son culte ne pourrait se perpétuer. Curieusement, les hauts grades ecclésiastiques n'y figurent presque pas; il n'y a jamais la moindre mention d'une intervention du patriarcat, et le clergé de l'église Saint-Jean-Baptiste a l'air parfaitement libre de réglementer le culte comme il l'entend. Les prêtres de l'église n'interviennent guère davantage, mis à part les occasions où entre en scène le «clergé» desservant en bloc (mir. 17 et 35); un des prêtres atteint d'une hernie ne pense même pas à faire l'incubation dans sa propre église, et il faut que le saint le lui rappelle en songe (mir. 23). Les permanents auxquels les malades ont affaire sont les grades inférieurs, les semainiers (ἑβδομάριοι mir. 17) et surtout les bedeaux (προσμονάριοι mir. 15 p. 15, 30 p. 44, 41 p. 68, 44 p. 73) qui ont atteint le nombre de dix, d'après le mir. 30 où un des patients guéris prend la place d'un bedeau décédé[14]. Mais il y a encore les habitués de la veillée, certains liés par un vœu à y assister leur vie durant comme la mère du garçonnet guéri au mir. 36 (p. 58), certains s'y astreignant volontairement pendant cinquante-deux ans comme le chantre des mir. 18 et 22, toujours présents pour conseiller aux malades de se confier à Artémios plutôt qu'aux médecins (mir. 19) ou pour défendre l'honneur du saint contre les railleries (mir. 15). Ces habitués se sont organisés en confrérie de culte, avec une présence obligatoire à la veillée et la fourniture obligatoire d'un cierge (d'après l'amende dont le trésorier menace le malheureux chantre du mir. 18); cette confrérie est presque unique en son genre pour nos sources, puisque la plupart des associations pieuses byzantines dont nous avons conservé une trace sont des associations charitables, comme les φιλόπονοι d'Égypte[15]. Enfin, un cercle plus large est celui des sympathisants, des χρηστοί ou φιλόχριστοι dont on ne nous précise pas s'ils assistent régulièrement au culte, mais qui répandent la nouvelle des miracles du saint, conseillent aux malades d'y aller (mir. 3, 4, 7, 17, 19, 26, 30, 32, 41, 44, 45) et leur indiquent l'emplacement de l'église; on trouve ces sympathisants jusqu'en Afrique (mir. 4). Ce bouche à oreille fait la réputation d'un sanctuaire, et fait parfois des prodiges: lors du mir. 17, l'église se remplit du jour au lendemain à la nouvelle du miracle. Tout ce groupe aux contours mobiles garde une certaine mémoire collective de sa raison d'être, les miracles du saint[16]; les récits mêmes

14. SIGAL, p. 123-126, insiste de même sur le rôle capital des *custodes* dans les sanctuaires d'Occident.

15. Les φιλόπονοι d'Égypte sont en effet une organisation charitable constituée en corps qui veut secourir les malheureux dans toute la cité; ses membres ne sont pas liés au culte d'un saint précis; *Vie de Sévère*, éd. M. A. KUGENER, PO 2, 1907, p. 12, 26 et 33; il y en a de même à Antioche: L. CLUGNET, cité *supra* n. 1; des organisations charitables nous sont attestées plus tard à Constantinople, ayant pour mission d'enterrer les morts laissés sans sépulture: Léon VI, Novelle 12, éd. DAIN-NOAILLES, p. 51. Cf. P. HORDEN, The Confraternities of Byzantium, dans: W. J. SHEILS, D. WOOD, éd., *Studies in Church History* 23, Oxford 1986, p. 25-45, et G. DAGRON, Ainsi rien n'échappera à la réglementation, dans: V. KRAVARI, J. LEFORT, C. MORRISSON, *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin* II, Paris 1991, p. 155-182.

16. Il faut en effet tout un groupe pour «lancer» un culte de saint guérisseur; mais en revanche, le parallèle de l'Occident montre que, une fois lancée la «dynamique miraculeuse» (SIGAL

des miracles nous montrent les discours que pouvaient tenir les clercs aux malades déçus en leur promettant une guérison à domicile (mir. 35 p. 56 et 44 p. 73) d'après les exemples de miracles anciens (à Rhodes mir. 9; en Afrique, mir. 4; le miracle survenu à Alexandrie d'après le bedeau du mir. 44 reste inconnu): nous y trouvons une ébauche du plaidoyer que les *Miracles de saint Artémios* vont développer. L'auteur du recueil, si discret sur sa personne, fait évidemment partie de ce milieu de «supporters» d'Artémios, même si nous ne pouvons préciser davantage sa place et sa personnalité[17].

Pourquoi écrire un recueil de miracles? L'auteur le fait évidemment d'abord par piété personnelle, peut-être même par reconnaissance si, comme Sôphronios pour SS. Cyr et Jean, il pense avoir été guéri par le martyr. Mais ce motif fondamental l'amène inévitablement à des objectifs plus concrets: il faut promouvoir le culte en montrant l'efficacité du saint, il faut procurer au culte et aux miracles une certaine légitimité qui couperait court à d'éventuelles critiques.

Ce recueil est en effet conçu d'abord comme la production des preuves de l'efficacité du saint par rapport à des concurrents possibles: les quarante-cinq miracles, ou plutôt quarante-six puisque le mir. 32 contient le récit d'un autre miracle. L'affaire est plus pressante qu'il n'y paraît: la concurrence est loin d'être inexistante - et d'ailleurs l'incubation que nous décrivent les *Miracula* a fini par disparaître. L'interrogation des témoins des miracles opérés par saint Méthode peut nous servir de clé: est-ce un saint, un sorcier ou un médecin[18]?

p. 165-172), le mouvement s'entretient de lui-même: les miracles déjà proclamés attirent les patients et conduisent à consigner par écrit les nouveaux miracles. Le phénomène est plus facile à suivre à une époque plus tardive en Occident: voir B. WARD, *Miracles and the Medieval Mind*, Londres 1982, p. 68-72 pour le cas de William de Norwich au XII[e] s. La constitution par écrit de recueils de miracles semble naturelle, mais son histoire en Orient nous échappe. Grâce à saint Augustin, nous avons la chance d'être renseignés sur le lancement de ces recueils en Afrique (H. DELEHAYE, Les premiers *libelli miraculorum*, *Anal. Boll.* 29, 1910, p. 427-434). Néanmoins, le processus analogue qui a dû avoir lieu en Orient ne semble pas aussi lié à l'initiative des évêques qu'il l'a été dans l'Afrique chrétienne.

17. La bonne connaissance de la médecine et du milieu médical dont fait preuve l'auteur et sa mauvaise humeur contre les médecins amenaient J. Grosdidier de Matons à se demander si ce n'était pas l'un des ὑπουργοι (comme nous en voyons au mir. 22, à l'hôpital de la Christodotè) de l'hôpital du sanctuaire, attaché à la personne du saint, connaissant la médecine, mais ne s'identifiant pas aux médecins dont le rôle est distinct. L'état des données nous interdit de dépasser le stade de la conjecture, mais cette hypothèse a le mérite de rendre plus naturelle l'attitude de l'auteur envers la médecine. Sur celle-ci, voir plus bas.

18. BHG 1299; éd. LOPAREV, cité *supra* n. 10, p. 26; Syméon Stylite le Jeune est victime de la même méprise avec un sorcier (*V. Sym.*, ch. 234). Voir G. DAGRON, Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de *Questions et Réponses* des V[e]-VII[e] siècles, *Hagiographie, cultures et sociétés, IV[e]-XII[e] siècles*, Paris 1981, p. 143-155, en part. p. 151; réimpr. dans *La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations*, Londres 1984, IV. De même, le Ps.-Justin auteur des *Quaestiones ad orthodoxos* avoue naïvement qu'il ne sait pas faire la différence entre les oracles païens et les prophètes, puisque les deux peuvent donner des prédictions vraies qui viennent de Dieu (*Quaestio* 2, PG 6, col. 1252-1253). G. Dagron a montré que ces méprises et ces hésitations proviennent d'une situation de concurrence effective et quotidienne entre le saint et d'autres recours; pour l'Occident, voir P. BROWN, Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours, *The Stenton Lecture 1976*, Reading 1977, réimpr. dans *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres 1982, p. 222-250, en particulier p. 232.

Les sorciers et magiciens sont absents de notre recueil, sauf l'épisode curieux du possédé de l'église Saint-Pantéléimôn au mir. 18, peut-être une pointe discrète contre ce sanctuaire[19]; mais Artémios peut redouter les autres sanctuaires guérisseurs et les médecins; le recueil réagit différemment à ces deux menaces.

La première est grave: la réputation d'autres sanctuaires plus connus enlève des clients à Artémios; les récits insistent sur les bonnes personnes qui soufflent au malade l'idée d'aller à l'Oxia, preuve qu'il n'y aurait pas pensé tout seul. Mais cette concurrence ne peut être critiquée ouvertement: les saints ne peuvent se contredire[20]. L'irénisme de l'auteur en la matière est facilité par la spécialisation du saint: qu'on lui laisse les hernies inguinales qui sont son affaire. C'est ainsi que la pieuse dame qui va incuber à l'église de la Théotokos à *Ta Kyrou* (mir. 12) est priée par une voix mystérieuse d'aller chez le spécialiste de l'Oxia, qui renvoie la politesse en précisant que «c'est le Christ enfanté par la Théotokos qui te guérit». De même, lorsqu'un moine est envoyé du monastère de la Théotokos de la Pègè faire l'incubation à l'Oxia, Artémios lui demande pourquoi il a quitté la «source» (*Pègè*) des grâces, la Vierge; le moine s'excuse en invoquant l'ordre de son higoumène, et le martyr le guérit au nom du Christ né de la Théotokos (mir. 37). Artémios observe un protocole tout aussi précis à l'égard des deux véritables titulaires de l'église où il opère; le mir. 24 nous montre Fébronie opérant à la place d'Artémios, et le mir. 38 nous montre Jean Baptiste visitant les malades suivi à un pas par Artémios et à trois pas par Fébronie (le mir. 6 joint saint Jean à l'apparition du saint au malade). Les dévots du sanctuaire, comme le chantre du mir. 22, considèrent d'ailleurs qu'ils rendent hommage aux trois saints en même temps. Ces courtoisies formelles ne sont pas vaines de sens: elles montrent que, dans l'esprit de ses dévots, le saint mineur qu'est Artémios cherche à occuper sa place pacifiquement dans la cohorte des saints, sans concurrence déloyale ou perturbation. Ce n'est pas un trouble-fête, mais un notable honorable.

Le climat change du tout au tout avec les médecins. Comme on le sait, c'est le recueil le plus agressif envers les professions médicales; cinq des patients se confient aux médecins (mir. 3, 4, 20, 21, 23), et à chaque fois leur état empire, sans compter les honoraires exorbitants versés en pure perte (mir. 23; la pauvre femme du mir. 36 renonce à leurs soins pour son fils faute d'argent). Bref les médecins libéraux sont avides et peu compétents, sauf l'ἀρχίατρος (le plus haut grade de la profession) du mir. 1 qui confie son propre fils aux soins d'Artémios sans essayer lui-même de le soigner. Une exception: le personnel de l'hôpital de la Christodotè où est recueilli le chantre objet du mir. 22 n'est pas la cible de la polémique de l'auteur, mais il faut reconnaître qu'il ne démontre pas son efficacité; l'infirmier (ὕπουργος) y est averti par le martyr de la guérison miraculeuse, et le médecin-chef se borne à constater le fait. La terreur des malades à l'idée des opérations chirurgicales toujours très douloureuses et

19. Pantéléimôn est lui aussi un saint médecin, et probablement un saint guérisseur bien que nous n'ayons pas conservé de recueils de miracles à son nom.

20. Du moins selon la formule du remanieur du recueil d'ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestio* 62, PG 89, col. 648 B. Voir SIGAL, p. 216-222, pour cette hésitation entre concurrence et coopération des saints.

souvent dangereuses est rappelée avec complaisance (mir. 25, 44)[21]. Bref, «là ou intervient la croix, l'art (des médecins) est vain» (p. 45), et la guérison est due le plus souvent aux médiations habituelles du sacré : invocation de la puissance divine, imposition des mains, signe de croix, eulogie, icône, huile des lampes offertes au saint. Mais Artémios pousse la provocation jusqu'à opérer les malades au lieu de se borner à invoquer la puissance divine - alors qu'il n'était pas médecin pendant sa vie terrestre et devait trembler comme tout homme à la vue du bistouri, comme le fait remarquer malicieusement l'auteur (mir. 24 p. 34). Le martyr ne se contente donc pas de faire le signe de croix ou des prières : il opère avec le bistouri, il prescrit des remèdes, il se montre souvent costumé en médecin ; il apparaît donc plutôt comme un «super-médecin» maîtrisant les causes naturelles et l'art mieux que les médecins humains, et pas comme un saint utilisant exclusivement le charisme surnaturel[22].

21. Il suffit de comparer à l'épouvante du malade que met en scène une histoire édifiante égyptienne : devant la gangrène, ses médecins se sont résignés à l'amputer. Heureusement pour notre homme, sa charité lui attire une guérison miraculeuse : *ROC* 2, 1907, p. 171-172.

22. Ces apparitions où le saint opère comme un médecin, avec des pharmacopées et des instruments chirurgicaux, prouvent bien la confiance que les Byzantins accordent à leur corps médical. Il me semble que les recueils de miracles laissent entrevoir une divergence entre les fidèles espérant la guérison et les rédacteurs ; les patients s'attendaient à voir le saint agir en médecin simplement plus doué et avisé que ceux qu'ils avaient consultés précédemment, ils attendent donc un miracle qui est la prolongation de la médecine normale sans rupture de continuité, sans véritable saut dans le surnaturel (voir G. DAGRON, *Mir. Th.* (n. 13), p. 106-108 ; A-J. FESTUGIÈRE, *Collections grecques de miracles : Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, Paris 1971, p. 89-91). Les auteurs tiennent au contraire souvent à présenter des miracles où le charisme du saint agit seul, sans intermédiaire matériel qui diminuerait le rôle de la grâce divine. Dans la *V. Sym.*, il me paraît significatif que le seul récit de guérison où le saint opère comme un médecin, le chap. 213, est présenté comme le rêve de la mère de la patiente : l'auteur ne prend pas directement à son compte ce type de récits. Sôphronios confirme cette tension entre rêve des incubants et orthodoxie des auteurs de recueils, par l'exemple de sa gêne devant ses propres rêves où les saints titulaires n'ont pas le rôle qui devrait leur revenir ; voir J.-M. SANSTERRE, Apparitions et miracles à Ménouthis, dans : A. DIERKENS, éd., *Apparitions et miracles*, Bruxelles 1991, p. 69-83, en part. p. 77-78 : «Le rêve incubatoire... ne se laissait pas pour autant enfermer dans les schémas de la propagande et de la pastorale d'un lieu de pèlerinage.» De même, les remèdes étonnants que l'on rencontre dans ces miracles sont dus à l'imagination des patients et non aux auteurs des recueils ; il n'en est pas moins intéressant que ceux-ci jugent nécessaire de les reproduire. À titre d'exemple, signalons dans les *Miracles de Côme et Damien* l'absorption de κεδραία (huile de cèdre normalement toxique) prescrite au mir. 11, l'interdiction de manger tout ce dont le nom commence par un α ; dans les *Miracles de saints Cyr et Jean* le serpent à manger (mir. 27). Là encore, ballotté entre deux impératifs contradictoires, l'auteur de la première collection des *Miracles de Côme et Damien* étale naïvement son embarras au mir. 8 : contre tout bon sens, les saints prescrivent à une malade de boire du pouliot avec de l'assa-fœtida ; elle guérit. L'auteur essaie de se rattraper en précisant bien que ce n'est pas le remède qui guérit, mais l'invocation de la puissance divine : ce n'est donc pas une pratique magique ou médicale où les saints seraient simplement des sorciers ou des médecins plus habiles que la moyenne. La femme guérie qui a raconté le miracle à l'auteur ou à sa source pensait évidemment le contraire : sans le remède, elle n'aurait pas été guérie - ou bien toute l'histoire s'effondre. Dans les *Miracles de Cyr et Jean*, Sôphronios fait intervenir un médecin célèbre du siècle précédent, Gésios, qui prend justement les saints pour des médecins «normaux» ; cette idée est ensuite ridiculisée à travers le personnage de Gésios, comme le montre P. MARAVAL, Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage, *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris 1981, p. 383-397.

Même sur ce point, l'auteur polémique: Artémios s'ingénie souvent à imposer des remèdes et des cures qui prennent le contrepied de l'art médical, pour mieux démontrer l'insuffisance de ce dernier[23]. Le recueil ne mentionne pourtant presque pas les remèdes extravagants prescrits par les saints pour la guérison que l'on rencontre dans les autres collections; est-ce un hasard, ou une volonté arrêtée de l'auteur pour ne pas prêter le flanc à la critique? En revanche, Artémios a recours comme d'autres saints au médecin improvisé qui est d'une autre profession, le forgeron du mir. 26. Il suffit de parcourir les *Miracles de Côme et Damien* pour voir que leurs auteurs n'ont pas d'hostilité véritable contre les médecins: ceux-ci exercent leur profession en quelque sorte parallèlement au sanctuaire d'incubation, et les frictions sont assez rares. L'intérêt des *Miracles de Côme et Damien* est que leurs auteurs sont beaucoup plus naïfs que celui des *Miracles de saint Artémios* et avouent ingénument des faits peu glorieux pour les saints: les malades ne vont à l'incubation que lorsque les médecins considèrent que leur état est désespéré (mir. 30 et 37), ce qui veut bien dire qu'on recourt normalement aux médecins. L'incompétence des médecins n'est jamais suggérée; en revanche, certains d'entre eux ne se gênent pas pour dire au malade leur peu de confiance dans les pouvoirs des saints (mir. 28: «comme tu nous as quittés tu nous reviendras»). La coexistence entre médecine et guérison miraculeuse est ainsi bien plus paisible que ne le suggèrent les *Miracles de saint Artémios*[24]. La littérature édifiante du temps atteste que les moines et

23. Son idée maîtresse est qu'Artémios guérit en dépit des règles de la médecine savante (dont les auteurs de référence étaient païens) et manifeste ainsi la puissance divine; c'est le sens des apostrophes lancées aux docteurs: où a-t-on jamais vu un médecin guérir les hernies avec du vinaigre comme le martyr (mir. 20)? Quel docteur réussit à guérir les hernies en faisant boire de l'huile (mir. 30)? Qui oserait opérer une hernie féminine directement comme lui (mir. 24)? Qui le ferait sans respecter les types de temps (les καιροί) prescrits par la théorie (mir. 28)? Il y a d'autres exemples de guérison par un saint au moyen d'un remède contraire au bon sens: Syméon Salos guérit un paysan atteint de glaucome en lui brûlant les yeux avec de la moutarde, puis du vinaigre et des oignons (*Vie de Syméon Salos*, éd. RYDÈN, p. 161). Il est en tout cas clair que le recueil par ailleurs utile de H. J. MAGOULIAS, cité *supra* n. 5, souffre d'une perspective trop réduite en présentant les polémiques comme une simple critique de l'avidité du corps médical: les auteurs des recueils de miracles n'ont pas pour seul but d'incriminer les honoraires trop élevés des médecins, ils veulent démontrer que les saints l'emportent en tout sur les médecins, même pour des malades qui ont les moyens de payer, et cette affirmation dépasse le simple problème de l'opposition entre riches et pauvres; cf. É. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, Paris 1977, p. 103-105.

24. Dans les quatre premières collections des *Miracles de Côme et Damien*, il faut d'abord noter la mention fréquente des συνήθεις ἰατροί, des médecins habituels d'un malade; la confiance semble régner entre eux et le malade (comme le veulent les textes légaux; cf. A. EUTYCHIADOU, cité *supra* n. 5). Les saints prescrivent une fois à un patient de renoncer à user de leur cérat pour revenir au remède prescrit par le médecin traitant sur leur conseil (mir. 32). Une autre fois, ils apparaissent en songe au médecin d'un autre malade pour lui expliquer l'opération qu'il doit pratiquer sur son patient qui accomplit à ce moment l'incubation dans leur sanctuaire (mir. 28); certes, arrivé à l'église, le médecin trouve l'opération déjà faite par les saints; mais l'intérêt pour nous est qu'opérer à l'église lui semblait naturel: c'est le cas au mir. 5, et le patient du mir. 20 est accompagné à l'église par son médecin. Anciens médecins, Côme et Damien ne nourrissent pas d'animosité contre leurs collègues; et lorsqu'ils interviennent, c'est pour faire des bandages dans les règles de l'art (mir. 27) tandis qu'Artémios se plaît à exercer une sorte d'«anti-médecine» prenant à rebours les règles de la médecine savante. Les médecins de leur côté reconnaissent les interventions des saints, et ne touchent plus au malade que ceux-ci ont pris en charge (mir. 27); on pourrait parler d'une coexistence pacifique.

les ascètes eux-mêmes ont recours à la médecine, au moins par sens du devoir bien compris[25].

Il est assez difficile d'épiloguer sur les raisons exactes de cette vitupération de la médecine, faute de connaître la personnalité de l'auteur[26]. Il est cependant probable qu'elles ne tiennent pas seulement à son caractère ou à une rancune personnelle; la pratique de la médecine est souvent liée au VII[e] siècle à des tentatives d'explications naturelles et rationnelles de phénomènes comme la maladie et la guérison, tentatives que l'on retrouve dans les recueils de *Questions et réponses* et qui sont aux yeux de certains contemporains des atteintes à la majesté de Dieu et des saints. La nature même d'un recueil de miracles contraint l'auteur à aborder ce rapport entre miracle et causalité naturelle. Là où certaines des *Quaestiones* d'Anastase le Sinaïte tentent d'expliquer les maladies par les climats et détournent les fidèles de recourir à la seule incubation pour guérir[27], l'archevêque Jean de Thessalonique dans le mir. 3 du premier recueil des *Miracles de saint Démétrios* cherche au contraire à rejeter toute explication

25. Cf. P. HORDEN, Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: the case of Theodore of Sykeon, dans: W. J. SHEILS, éd., *Studies in Church History* 19, Oxford 1982, p. 1-13; EAD., The Death of Ascetics: Sickness and Monasticism in the Early Byzantine Middle East, dans: W. J. SHEILS, éd., *Studies in Church History* 22, Oxford 1985, p. 41-52. Un ascète malade commence habituellement par se faire soigner, comme le montre un apophtegme où c'est seulement après l'échec du traitement qu'un ermite revient à sa première ascèse: L. REGNAULT, *Les sentences des Pères du Désert*, III, Solesmes 1976, QRT 22, p. 113; autant dire qu'une guérison par la médecine n'avait rien de critiquable. L'étude d'A. ROUSSELLE, Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV[e] s., *Annales ESC* 1976, p. 1085-1107 (en part. p. 1086-1087), a le mérite de montrer que, dans un milieu comparable à celui des veillées de l'Oxia, la décision de recourir au saint n'est pas prise par opposition à la médecine, mais en général en continuité avec d'autres tentatives - médecine populaire, puis médecine savante si les moyens le permettent.

26. Voir la n. 17.

27. Les *Quaestiones* ont une tradition textuelle complexe et l'édition Migne dans la PG 89 mélange deux collections différentes; en attendant l'édition du RP Munitiz, on trouvera l'état de la question dans l'article de M. RICHARD, Les véritables *Questions et Réponses* d'Anastase le Sinaïte, *Bulletin de l'IRHT* 15, 1969, p. 35-56; réimpr. *Opera Minora* III, Louvain 1977; nous citons les *Quaestiones* en indiquant d'abord le n° de l'édition Migne, puis entre parenthèses celui du florilège d'Anastase tel que l'a reconstitué le RP Richard (pour les questions qui n'ont pas été introduites après coup par le remanieur anonyme). On a supposé que certaines des *Quaestiones* que nous venons de citer ont été interpolées par un auteur chypriote: H.-G. BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 444-445; mais, outre l'article du RP Richard, l'édition des *Récits utiles à l'âme* d'ANASTASE que prépare B. Flusin semble démontrer qu'Anastase était justement chypriote et s'intéressait aux climats. De même les *Quaestiones ad Antiochum ducem* 103-104 du PS.-ATHANASE, PG 28, col. 659-663, de date mal déterminée, présentent un début d'explication biologique des épidémies.

Il s'agit ici de la *Quaestio* 96 (28), col. 736-749, surtout de la comparaison entre les climats de Chypre et du littoral de la Mer Morte (col. 745-746) et de l'explication par les climats du fait que dans telle cité la peste emportera les enfants, dans une autre les hommes adultes, et dans une troisième les femmes et les vieillards (col. 746). La *Quaestio* 94 (26), col. 732-733, explique les maladies plutôt par le régime alimentaire et raconte qu'un philosophe médecin arrivé à Chypre avant qu'elle ne tombe aux mains des Arabes a trouvé au martyrion de saint Épiphane une foule de malades; avec la permission de l'archevêque, il en a guéri un bon nombre par la diète et la saignée. Anastase ne refuse pas par là l'existence de miracles, mais suggère qu'on ne doit pas renoncer à chercher à comprendre l'enchaînement des causes naturelles et à agir naturellement sur la maladie. La *Quaestio* 127 (81), col. 776-780, présente des explications biologiques des différences de fécondité.

naturelle du déroulement d'une épidémie de peste récente à Thessalonique, où il ne veut reconnaître que la colère de Dieu et l'intercession du martyr comme causes efficientes[28]. Selon lui, les vieillards ont été épargnés uniquement pour qu'on ne dise pas que c'est une cause naturelle (δυσκρασία ἀέρος, une qualité mauvaise de l'air) qui a causé la peste. Les fidèles réfugiés à la basilique Saint-Démétrios sont visités chaque nuit par le saint qui désigne qui sera guéri, mourra, ou devra encore souffrir avant la guérison; ce choix n'est bien sûr jamais fait en vain et manifeste la justice divine. Seuls les athées peuvent dire que les choses surviennent d'elles-mêmes (ἀυτομάτως) sans la Providence divine, comme certains osent l'affirmer (I 42: il y a donc des critiques); la majorité de ceux qui sont venus à la basilique ont été guéris, beaucoup plus que dans le reste de la ville. On retrouve là ce débat sur la frontière entre causalité naturelle et causalité divine, qui se combine dans les *Quaestiones* d'Anastase et l'hagiographie de l'époque avec un débat sur l'origine du mal[29]. Il est clair que Jean de Thessalonique et l'auteur des *Miracles de saint Artémios* ne cherchaient pas à interdire la pratique de la médecine, et qu'Anastase le Sinaïte ne niait pas la possibilité de miracles; le débat porte sur la pratique qui doit détenir la préséance: s'abandonner d'abord à la grâce divine en fréquentant un sanctuaire visiblement muni d'une assistance médicale[30], ou se mettre dans

28. Éd. P. LEMERLE, *Mir. Dém.*, p. 72-82. Notons que la *Quaestio* 19 (85) d'ANASTASE, col. 513 (la suite est du remanieur), nie comme l'archevêque Jean l'existence du hasard (τύχη): Dieu est cause de tout. Mais la *Quaestio* 18 (30), col. 500-504, précise que si rien ne se fait Θεοῦ ἀγνοοῦντος, à l'insu de Dieu, il y a des événements qui se produisent Θεοῦ μὴ ἐνεργοῦντος, sans que Dieu en soit la cause directe. Le reste des *Quaestiones* plaide pour une explication des phénomènes où Dieu n'est pas normalement la cause directe, mais seulement la cause première par l'intermédiaire des lois naturelles qui découlent de la Création. Ainsi, la *Quaestio* 96 (28), col. 746 (cf. n. 27), propose une explication naturelle du fait que la peste emporte tantôt les vieillards tantôt les adultes: c'est l'exact contraire du raisonnement de Jean de Thessalonique. Enfin, la *V. Sym.*, chap. 157, mentionne des impies à Antioche qui croient à l'astrologie et à l'automatisme; malgré l'hypothèse de l'éditeur, il ne s'agit pas de païens, mais de gens qui croient que tous les événements sont ἀπρονόητα, non régis par la Providence divine (et non pas imprévisibles comme le croyait P. Van den Ven; cf. P. LEMERLE, *Mir. Dém.* I 42: des gens prétendent que tout se passe αὐτομάτως sans l'intervention de la *Pronoia* divine); même idée dans les *Miracles de Cyr et Jean* avec le personnage de Némésios (voir P. MARAVAL, Fonction ..., cité *supra* n. 22). Cette position extrême est d'ailleurs rejetée par ANASTASE, par exemple *Quaestio* 107 (56), col. 664; et 119 (71), col. 673; il soutient en revanche l'idée d'une autonomie relative de la causalité naturelle par rapport à Dieu (voir la n. suivante), marchant ici sur les traces d'Eusèbe de Césarée: G. F. CHESTNUT, Fate, Fortune, Free Will and Nature in Eusebius of Caesarea, *Church History* 42, 1973, p. 165-182.

29. Sous un titre un peu mystérieux - Un parallèle byzantin à *Coran* XVIII, 59-81, *REB* 26, 1968, p. 136-159 -, R. PARET a écrit à propos de cette réflexion sur l'origine du mal qui agite les esprits au VIIe siècle un bel article où il dégage une convergence impressionnante entre des œuvres hagiographiques comme celle de Léontios de Néapolis ou la *Vita Gregentii* et des œuvres théologiques comme les *Quaestiones* d'Anastase - ce qui revient à aborder une fois de plus le problème de l'autonomie de la Création par rapport au Créateur, du caractère miraculeux ou non des événements de ce monde.

30. Le ξενῶν des mir. 3 et 6 est certainement rattaché à l'église, et les assistants ont toujours de quoi porter les premiers secours aux malades, en particulier en nettoyant les plaies: mir. 3 et 13. Les *Miracles de Côme et Damien* nous montrent les médecins traitants venant opérer les malades en pleine église (cf. n. 24). Se confier au saint thaumaturge ne signifiait pas un renoncement aux services de la médecine, sauf bien sûr dans les cas déclarés incurables par

les mains des médecins sans négliger la prière ? C'est le refus de certains Thessaloniciens de faire acte d'allégeance à saint Démétrios qui est en jeu dans l'homélie de Jean de Thessalonique, et c'est probablement le même motif qui irrite tant notre auteur.

L'idée d'une allégeance s'impose d'autant plus que ces récits de miracles font apparaître le modèle humain bien connu des relations entre le saint thaumaturge et les fidèles : les liens entre un patron et ses clients. Se confier aux médecins, c'est refuser le patronage d'Artémios - et il n'y a rien qui puisse exaspérer davantage notre auteur, client enthousiaste du martyr. L'exclamation du bouffon alexandrin frappé d'une hernie au mir. 17, αἲ πατρωνία, αἲ συγκρότησις («ô le patronage, ô la cabale !») est révélatrice : il s'adresse à Artémios comme à un patron qui le rejette et lui fait donc du tort ; en effet, du point de vue de celui qui en est exclu, le patronage est à coup sûr une pratique condamnable. L'autre injure qu'il adresse à Artémios, imposteur, (ἐπιθέτης[31]), se comprend encore dans une relation de patronage : ce saint qui prétend guérir les hernies de ses fidèles est en fait un faiseur de hernies (κηλόποιος), son patronage est une imposture. On comprend qu'Artémios le guérisse finalement de sa hernie pour rétablir sa réputation.

Le recueil des *Miracles de saint Artémios* va donc s'attacher à démontrer l'efficacité de son patronage en soulignant le nombre des guérisons, le haut rang de plusieurs patients (parents de sénateur, personnes du palais : mir. 17, 31), leur extension géographique (en Afrique mir. 4, à Rhodes mir. 9, en Gaule mir. 27), en expliquant les retards de guérison (deux ans d'attente pour le patient du mir. 35). Comme tout vrai patron, Artémios défend les siens : au mir. 34, il arrache à la mort la petite Euphémie qui entretenait les lampes de son église ; au mir. 38, il frappe d'une hernie le petit Georges tant que ses parents contrarient sa vocation de moine et de fidèle d'Artémios ; au mir. 36, il accorde la guérison sous réserve d'un hommage à vie (la participation à la veillée). C'est cet échange de services entre patrons et clients qui fonde les récriminations du chantre frappé d'une hernie au mir. 22 p. 29 : «Oui, saint Jean, saint Artémios et sainte Fébronie, c'est ainsi que je vous ai servis depuis l'âge de quinze ans jusqu'aujourd'hui pour être infirme dans ma vieillesse. Si j'étais resté (προσεκαρτέρουν, le terme désignant l'incubation) auprès d'un des hommes de

les médecins, où le patient fait de nécessité vertu en déclarant hautement qu'il se confie au saint seul (mir. 22).

31. Le sens du mot apparaît clairement dans les *Miracles de Côme et Damien* où les saints se font traiter eux aussi d'ἐπιθέται au mir. 18 (éd. DEUBNER, p. 154). Un précepteur en quête de clientèle rend visite au sanctuaire pour que les saints l'aident à en trouver ; il part bredouille et furieux en affublant les saints de ce qualificatif, qui signifie que les saints n'ont pas le pouvoir qu'ils prétendent avoir (puisqu'ils n'ont pas pu exaucer sa requête). Ceux-ci lui apparaissent alors déguisés en clercs, et lui proposent un bon poste contre un pourboire de 30 nomismata en échange de leurs services ; nouvelle fureur du précepteur qui les traite eux aussi d'ἐπιθέται comme les clercs de l'église des saints : il veut dire qu'on lui demande une grosse somme contre une fausse bonne affaire (et que le clergé de l'église participe à l'imposture des saints) ; là encore, c'est un patronage inefficace qu'il incrimine. Cf. L. CLUGNET, Vies et récits d'anachorètes, *ROC* 10, 1905, p. 41 : pour un vieux moine, l'ἐπιθέτης est le jeune moine qui a à peine commencé l'ascèse et qui attire tout de suite les foules, bref un charlatan qui sait tromper son monde. Voir *Tr. Mém.* 11, 1991, p. 217 n. 145 ; *Vie de saint Jean l'Aumônier*, éd. FESTUGIÈRE, p. 354 l. 66 et p. 385 l. 5, avec le même sens de trompeur.

cette terre, on m'accorderait du soutien, des soins et un entretien.» La comparaison avec un patronage humain ne pourrait être plus explicite[32]. Comme tout patron, Artémios manifeste aussi son pouvoir en châtiant ceux qui défient son autorité: le bouffon du mir. 17 qui urine dans son église, le jeune Narsès du mir. 15 qui mettait en doute ses pouvoirs de thaumaturge, le moine Pierre de la Pègè au mir. 37, lui aussi d'abord incrédule[33]. Artémios fait même la police dans son église en faisant fuir au mir. 8 le bavard qui dérange les autres fidèles. Cette assimilation à un patron est d'autant plus spontanée qu'Artémios était un haut fonctionnaire impérial de son vivant, et qu'après sa mort ses rapports avec Dieu sont analogues à ceux de l'augustale qu'il était avec l'empereur (le mir. 31 pousse la métaphore jusqu'au bout). Les patients d'origine égyptienne invoquent d'ailleurs sa fonction d'augustale d'Égypte pour gagner sa sympathie (mir. 16) ou s'indigner de sa dureté (mir. 17). On pensera à saint Démétrios apparaissant au mir. 3 (I 42) pour distribuer les guérisons divines aux pestiférés, que l'auteur compare à un consul venant dans une ville distribuer les largesses impériales. Le martyr n'apparaît qu'une fois dans un rôle liturgique analogue à celui d'un clerc, revêtu de l'ὠράριον et répétant trois fois un trajet qui rappelle les «entrées» des prêtres à la synaxe pour intercéder à l'autel en faveur du patient du mir. 32. Artémios a en fin de compte les problèmes normaux d'un patron: d'un côté des clients à satisfaire, de l'autre des gens extérieurs à sa clientèle qui mettent en doute le pouvoir dont il se targue et cherchent à ruiner sa réputation.

Persuader le public de la réalité et de l'efficacité des pouvoirs d'Artémios est une chose; encore faut-il l'assurer de la légitimité de ces pouvoirs et de leur exercice. L'auteur doit faire face ici non tant à une concurrence ou à une incrédulité qu'à une suspicion plus ou moins nette d'hérésie.

Le premier souci manifeste de l'auteur est de souligner que, si Artémios est un patron puissant, il sait qu'il doit entièrement ses pouvoirs au roi divin, au Christ. Il répète donc *usque ad nauseam* aux malades à qui il apparaît que c'est le Christ qui les guérit par son intermédiaire (mir. 11, 12, 31, 32 p. 47

32. Cette conception du saint comme patron analogue aux patrons humains de l'époque (sur ceux-ci, voir *Tr. Mém.* 11, 1991, p. 237-238) semble particulièrement bien ancrée dans les cultes de saints guérisseurs: le patient doit s'abandonner à la discrétion du saint en refusant toute autre allégeance, mais en retour le saint peut se voir adresser de vigoureuses admonestations s'il tarde à secourir son client - c'est souvent le cas dans les *Miracles de Côme et Damien*; voir P. J. GEARY, La coercition des saints dans la pratique religieuse, dans: P. BOGLIONI, éd., *La culture populaire au Moyen-Âge*, Montréal 1977, p. 147-161. C'est pour cette raison que, lorsque Léontios de Néapolis attribue à la tombe de Jean l'Aumônier des miracles *post mortem*, il en décalque un (celui de la femme qui lui a confié un péché par écrit) sur le modèle de ces vitupérations de clients à la fois furieux et pleins d'espoir, qui font pression sur leur saint patron: *Vie de Jean l'Aumônier*, éd. FESTUGIÈRE, p. 406-407.

33. Ces quelques cas montrent bien que les auteurs des recueils de miracles n'écrivent pas des louanges convenues adressées à des saints vénérés de tous; les pouvoirs surnaturels qu'ils prêtent aux saints laissent incrédules bon nombre de gens. Voir les *Miracles de Côme et Damien*, mir. 28; le mir. 3 de saint Démétrios cité à la n. 28; la *V. Sym.*, chap. 90, 195, 224, 225, 234 et 239. Pour l'existence de ce courant sceptique en Occident, voir M. VAN UYTFANGHE, La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin, *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris 1981, p. 205-221.

et 48, mir. 36, 38), ou la sainte Trinité (mir. 41); l'auteur souligne de même dans les conclusions des récits que c'est «le Christ notre Dieu qui a accompli ce glorieux miracle par l'intermédiaire de son serviteur le saint martyr Artémios» (mir. 26 p. 39). Les digressions curieuses qui concluent certains miracles de la seconde partie, où l'auteur apostrophe pêle-mêle les médecins païens, les hérétiques et les Juifs, sont également des gages d'orthodoxie: Artémios combat les hérésies et les impiétés, donc son culte est orthodoxe. Le culte des martyrs guérisseurs est en effet chargé d'une menace pour l'orthodoxie: le patronage des saints sur les malades risque d'être perçu comme autonome, et leur culte remettrait en question la toute-puissance divine. Le mir. 34 de la petite Euphémie met au jour cette tension: la petite fille, servante dévouée de l'église de l'Oxia, est atteinte de la peste et passe deux jours dans un état de catalepsie tel qu'on la croit condamnée; elle se réveille guérie, et, comme dans d'autres histoires édifiantes, raconte comment elle est arrivée au seuil de l'autre monde[34]. Les anges de Dieu viennent prendre son âme et l'emportent déjà lorsqu'Artémios survient, les arrête en disant qu'il l'a prise dans sa clientèle (ἀνεδεξάμην) et qu'elle est à lui; il prend Euphémie et l'entraîne jusque dans la crypte où est sa châsse et s'y enferme à clé; les anges partent sans mot dire. La morale de l'histoire est claire: Artémios a rempli ses devoirs de patron en sauvant son client de la mort, c'est-à-dire de l'arrêt divin que venaient exécuter les anges. Cette conclusion est flatteuse pour Artémios, mais bien embarrassante pour notre auteur: la toute-puissance divine a été bafouée. D'où l'explication embrouillée: «Cela a été révélé à la petite fille non pour montrer que le martyr s'était opposé à l'arrêt divin (Dieu nous en garde), mais pour qu'elle sache que le Maître de la vie avait de longue date accordé sa grâce au martyr et pour qu'elle n'aille pas penser que les saints comptent pour rien ce service ininterrompu[35].» L'auteur est écartelé ici entre deux publics, les lecteurs éventuels

34. Les auteurs d'histoires édifiantes affectionnent ces états de quasi-mort du corps où l'âme assiste à son jugement et découvre l'autre monde. Voir l'histoire du douanier de Carthage, éd. F. NAU, *Oriens Christianus* 2, 1902, p. 83-87; l'histoire du douanier dans la *Vie de Jean l'Aumônier* de Léontios de Néapolis, éd. FESTUGIÈRE, p. 368-369; le moine pris par erreur par les anges, éd. F. NAU, *ROC* 3, 1908, p. 47-48. Cette idée d'un retour d'après la mort est accueillie avec méfiance par les *Quaestiones ad Antiochum ducem* 19, 25, 35 et surtout 127 (PG 28, col. 677): les personnes qui ont eu cette expérience ne sont pas vraiment mortes, et leurs visions sont là pour nous édifier (comme si elles étaient artificielles); la frontière entre vivants et morts reste intangible.

35. «Ταῦτα ἐδείχθη τῇ κορῇ οὐχ ὡς τοῦ θείου προστάγματος ἀντιταξαμένου τοῦ μάρτυρος — μὴ γένοιτο — ἀλλ' ἵνα γινώσκῃ ὅτι αὐτῷ ταύτην ὁ τῆς ζωῆς Κύριος ἐχαρίσατο πάλαι καὶ τὸ μὴ νομίζειν αὐτὴν εἰς κενὸν τὴν ἀδιάλειπτον ἐκείνην ἀφὴν λογισθῆναι τοῖς ἁγίοις.» Un épisode analogue se présente au chap. 129 de la *V. Sym.* Syméon défie presque Dieu de ressusciter un homme qui vient de mourir, et l'assistance s'inquiète de sentir que Dieu s'en irrite; finalement, Dieu annonce par l'ange Gabriel qu'il fait une enquête et sauve ainsi la face avant de ressusciter le protégé de Syméon : Dieu revient de lui-même sur sa décision comme si Syméon n'avait pas exercé de pression sur lui.

On retrouve un flottement comparable sur un autre sujet dans le mir. 13 de Côme et Damien : un soldat parti en garnison à Laodicée avec sa femme malade se désole de ne pouvoir envoyer celle-ci faire l'incubation à l'église Saints-Côme-et-Damien; il oublie qu'il a dans son bagage une icône de l'un d'eux. Le saint lui apparaît en songe pour lui dire: «je suis avec vous»; à son réveil, le soldat s'étonne avant de comprendre que le saint parle de l'icône. La femme est bientôt guérie par les saints. Là encore, la morale est claire: l'icône remplit par procuration les fonctions des reliques du saint dans son église et guérit comme s'il y avait

clients d'Artémios qui aimeraient bien être sûrs que le martyr peut retarder leur mort, et les théologiens sourcilleux à qui cette idée pourrait vite paraître hérétique.

Dans le même sens, l'auteur utilise assez modérément un autre *topos* du genre : le saint ne guérit pas seulement les corps, mais aussi les âmes - autrement dit, les fidèles qui accourent à son sanctuaire ne pratiquent pas une sorte d'idolâtrie déguisée, mais un véritable culte chrétien qui les ramène à l'orthodoxie et à la vertu. Cet argument est usé jusqu'à la corde par les autres collections de miracles, et prend une force particulière pour les *Miracles de saints Cyr et Jean* de Sôphronios où les martyrs usent de leur pouvoir pour ramener à la foi chalcédonienne les monophysites[36]. Les *Miracles de saint Artémios* ne font qu'effleurer cet argument au mir. 7.

Mais si fort que soit son souci d'orthodoxie, l'auteur n'entend pas lâcher prise sur un point délicat qui fait partie du *credo* des dévots d'Artémios : ce qu'il faut bien appeler la «présence réelle» et physique du saint dans sa châsse. En effet, tous les rites du culte d'Artémios - comme dans les autres sanctuaires de martyrs - n'ont pas d'autre sens que de procurer aux fidèles un contact *physique* avec la dépouille du saint, contact par lequel passe la puissance thaumaturgique du martyr. Dans l'esprit des fidèles, l'efficacité de ces rites est, assez logiquement, proportionnelle au degré de proximité avec les reliques ; c'est pour cette raison que le malade de haut rang du mir. 17 insiste à toute force pour passer la nuit dans la crypte à côté de la châsse et pas dans la nef, ou que celui du mir. 21 enfourche la châsse pour être directement en contact avec les reliques[37]. Pour que ces rites aient un sens, il faut en premier lieu que les reliques soient bien là.

eu incubation (voir V. DÉROCHE, L'authenticité de l'*Apologie contre les Juifs* de Léontios de Néapolis, *BCH* 110, 1986, p. 658-659). Mais l'auteur est bien embarrassé et se croit obligé de préciser que la présence du saint récompense la foi de ceux qui l'ont invoqué et non le fait de posséder son icône : il cherche à satisfaire ainsi un second public de gens ayant des notions de théologie qui pourraient y voir une forme d'idolâtrie, comme le firent bel et bien les empereurs iconoclastes un peu plus tard. Ce miracle confirme d'ailleurs la datation de la deuxième série des *Miracles de Côme et Damien* avant la crise iconoclaste (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, cité *supra* n. 22, p. 88 : les trois premières séries sont déjà connues de Sôphronios) : il est clair que l'auteur est poussé par une forme nouvelle de piété à s'aventurer sur un terrain nouveau et périlleux, une sorte de *no man's land* théologique où on ne connaît pas encore de limite claire entre le permis et le défendu. H. DELEHAYE, *Les recueils*, p. 64, avait déjà été intrigué par l'insistance des *Miracles de saint Démétrius* sur la dépendance des miracles envers le bon vouloir du Christ : là encore, il s'agit pour les auteurs des recueils de prévenir des critiques qu'ils ne pressentent que trop bien. La *Vie de saint Antoine* marque déjà scrupuleusement que les miracles du saint sont en fait ceux du Christ (PG 26, col. 925 A) ; Sôphronios fait de même dans les *Miracles de Cyr et Jean* : P. MARAVAL, *Fonction*, cité *supra* n. 22, p. 387-388. La *Vie de Marcel l'Acémète* montre un piège du démon : par la bouche des possédés qu'on amène à Marcel pour les guérir, il suggère au saint de les guérir en son nom propre ; Marcel résiste, bien entendu, et les guérit au nom du Christ (éd. DAGRON, p. 311).

36. Ce *topos* se retrouve dans l'*Enkômion de saint Thérapon*, cité *supra* n. 1, p. 129-130) et dans les *Miracles de Côme et Damien*, plus ou moins à propos (voir éd. DEUBNER, mir. 11, 21 et 31). La présence d'une population majoritairement monophysite en Égypte permet à Sôphronios de procurer aux saints Cyr et Jean un brevet d'orthodoxie : ils torturent littéralement les patients monophysites jusqu'à l'abjuration (F. N. MARCOS, cité *supra* n. 1, p. 80-82).

37. Pour ces contacts plus ou moins directs avec les reliques du saint, qui créent aussitôt une hiérarchie de l'efficacité supposée du contact, voir SIGAL, p. 36-62.

Or, ce n'est pas toujours sûr déjà dans l'esprit des fidèles du VIIe siècle ; l'exemple le plus clair est celui du mir. 5 de saint Démétrios[38] reprenant la lettre où l'archevêque Eusèbe est bien obligé d'avouer à Maurice qu'il n'a pas trouvé les reliques du saint sous la basilique, mais qu'un feu divin qui a arrêté les fouilles témoigne en revanche d'une présence surnaturelle et que la poussière brûlée par ce feu, à l'odeur surnaturelle, tient lieu de relique par procuration. Les contemporains de l'archevêque Jean qui raconte le miracle sont en revanche persuadés que saint Démétrios habite le *kibôrion* comme «en chair et en os» et que ses reliques sont placées dessous, malgré le scepticisme de Jean de Thessalonique lui-même[39]. Le mir. 40 d'Artémios où le moine incrédule de la Pègè, Pierre, descend à la châsse et trouve sur la châsse le martyr en chair et en os tel qu'il lui est apparu répond à coup sûr à un doute analogue : Artémios explique au moine qu'il l'a fait venir pour qu'il sache que le martyr habite bien ici (ὧδε τὰς οἰκήσεις ποιοῦμαι), ce qui veut dire que le moine doutait non seulement des miracles, mais même de la présence des reliques.

Jusqu'ici, rien que de très normal : un martyrion sans reliques serait une absurdité. Mais les dévots d'Artémios - et apparemment aussi ceux de saint Démétrios à Thessalonique - poussent plus loin cette présence : le saint est corporellement vivant et présent ; ce n'est pas simplement la présence des reliques qui attire la bénédiction divine, c'est Artémios qui habite la crypte physiquement et y distribue lui-même les grâces qu'il reçoit de Dieu. Dans l'esprit de l'auteur, la preuve qu'Artémios est bien présent corporellement comme l'a vu le moine du mir. 40 est qu'il n'y a pas de bilocalisation : le corps d'Artémios fait qu'il ne peut être spirituellement présent dans deux endroits à la fois. Ainsi, au mir. 31, il s'excuse du retard qu'il a mis à venir : le *basileus* (Dieu) l'avait envoyé au loin pour une autre mission (comme une guérison en Afrique, au mir. 4). Au mir. 40, le saint va dans l'île de Plateia en face de Constantinople pour guérir son malade, et s'excuse ensuite de devoir le quitter précipitamment avant de revenir parachever la guérison : il y a fête à l'Oxia et il ne peut manquer cette occasion. Le malade ahuri consulte son synaxaire et constate que c'était le 20 octobre, la date de la fête du saint où il ne pouvait se dispenser de recevoir

38. Éd. P. LEMERLE, *Mir. Dém.*, p. 87-90 ; notons encore le mir. 10 où un étranger voit en songe qu'il entre dans le *kibôrion* et y trouve saint Démétrios en grande conversation avec dame Eutaxia : *ibid.*, p. 109-116. Les fidèles de sainte Foy de Conques se représentaient eux aussi la sainte comme vivant physiquement dans l'église : voir B. WARD, *Miracles*, cité *supra* n. 16, p. 37 s.

39. Éd. P. LEMERLE, *Mir. Dém.*, p. 66 et 93. Notons que Jean de Thessalonique tient ici le rôle du clerc sceptique comme le moine du mir. 40 d'Artémios ou l'Anastase des *Quaestiones* que nous verrons plus bas ; mais sur l'efficacité thaumaturgique du saint *au rebours des causes naturelles* il est en revanche partisan de Démétrios contre les explications rationalistes (voir la n. 28). Les clivages entre ceux qui exaltent les pouvoirs des saints et ceux qui les relativisent ne sont pas simples. Cas inverse pour les *Miracles de Cyr et Jean*, où, pour Sôphronios, ce sont les miracles qui prouvent que les reliques (bien réelles) sont celles de martyrs (P. MARAVAL, *Fonction*). Deux récits des *Plérophories* reposent sur cette idée que le saint habite corporellement dans l'église où sont ses reliques ; à Sébaste de Palestine, il vient s'asseoir chaque nuit sur le trône de sa chapelle (n° 29, PO 8, p. 71-72) et informe le sacristain de son départ définitif devant l'hérésie chalcédonienne ; à Chypre, un saint martyr bien visible intercepte sur la route les pèlerins allant à son sanctuaire pour les prévenir qu'il l'a abandonné aux Chalcédoniens (n° 28, PO 8, p. 69-70).

ses fidèles à l'Oxia[40]. Au mir. 6, le saint apparaît à tous les incubants ὀφθαλμοφανῶς (ce n'est donc pas un rêve). En général, les incubants qui le voient en songe ne le voient pas apparaître d'un coup devant eux, venu de nulle part : le saint sort de sa résidence, la châsse de la crypte, et descend la nef gauche de l'église selon un itinéraire immuable (mir. 37 et 41) ou la remonte (mir. 15), comme un médecin faisant sa tournée d'hôpital. Un corps bien réel suit nécessairement un trajet, il ne peut surgir de nulle part comme une apparition purement phantasmatique. Le vêtement d'Artémios confirme cette idée : le bénéficiaire du mir. 32 voyant Artémios sortir de la crypte sans χλαίνη, sans manteau d'extérieur, s'étonne avant de se dire qu'après tout le martyr est chez lui et reste dans le même bâtiment ; il est pour ainsi dire en tenue d'intérieur ; les miracles qui se déroulent au loin le représentent en revanche avec son manteau[41]. Enfin, le mir. 34 où il ramène la petite Euphémie dans la crypte, qu'il ferme à clé, montre bien que celle-ci est sa maison et non son tombeau. Certains passages insistent sur la vie d'Artémios : il vit auprès du Christ, avec son corps intact (ἀσίνης p. 49), la châsse contient sa dépouille vivante (τὸ ζῶν αὐτοῦ λείψανον). Un des miracles anciens de saint Georges témoigne de cette même foi en une existence corporelle du saint, qui lui interdit la bilocalisation ; une femme y implore le saint en ces termes : «Allons, presse-toi, saint, en quelque lieu que tu sois, que tu serves de pilote à des gens en mer, ou accompagnes sur la route des voyageurs, ou assistes des combattants à la guerre, ou aides des malheureux en détresse, où que tu sois, va de l'avant !» Et le saint, «assis en manifestation visible sur son cheval, après avoir parcouru l'espace en un clin d'œil - la longueur du voyage était de quinze cents stades -», vient sauver son protégé[42]. Certes, les quinze cents stades prouvent que

40. Cette affirmation de l'impossibilité de la bilocalisation est relativement rare dans les textes ; notons la *Vie de saint Sabas* où saint Théodore tarde à secourir un orfèvre volé qui a déjà passé cinq nuits dans son sanctuaire (c'est donc encore un sanctuaire d'incubation). Le saint s'excuse de son retard : la cérémonie de l'accueil de Sabas au ciel l'avait retenu (éd. SCHWARZ, p. 184-185). Les cas les plus frappants sont en Occident : GRÉGOIRE DE TOURS dans le *Gloria martyrum* 33, 59, raconte qu'un jour saint Étienne est arrivé en retard à l'office de son église à Bordeaux et a fait attendre les autres saints (qui étaient donc là !) parce qu'il était occupé à sauver un bateau en mer ; son passage laisse d'ailleurs dans l'église une trace tangible, l'eau de mer ruisselant de ses vêtements, qu'une dévote recueille aussitôt avec un linge. La présence du saint est donc indubitablement physique, avec un corps qui ne peut se bilocaliser, mais qui se mouille ! La même image implicite de la présence physique du saint domine les cérémonies de l'*adventus* du saint à sa fête, qui suppose d'ailleurs une absence du saint en temps normal : voir P. BROWN, cité *supra* n. 18, p. 248-249.

41. Ce n'est pas une règle constante : des incubants dans l'église voient parfois le saint en manteau, d'autant que ce devait être sa tenue sur les icônes ; ainsi p. 42 et 46. Mais des miracles où la présence du manteau est notée la lient clairement à cette opposition entre la maison du saint et l'extérieur ; le mir. 14 où Artémios intervient sur un bateau en pleine mer est un cas patent. Le cas du mir. 27 en Gaule est ambigu : le charpentier de navire voyant le saint sous l'apparence du nauclère (ici le capitaine plutôt que l'armateur) est étonné de le voir en manteau, «était tout ému de le voir en *chlainè*». S'attendait-il à voir le nauclère sans manteau parce que la scène se passe à l'intérieur du navire, ou reconnaît-il confusément Artémios sous le déguisement du nauclère ?

42. Trad. A.-J. FESTUGIÈRE, cité *supra* n. 22, p. 311-312 ; ce miracle fait partie de la série ancienne centrée sur le sanctuaire de Lydda, et devrait être antérieur à la conquête arabe (les apparitions de saints cuirassés et montés à cheval dont parle ANASTASE, PG 89, col. 717 C, sont peut-être des apparitions de saint Georges).

l'existence corporelle du saint n'est pas de même nature que la nôtre; mais la nécessité du voyage montre bien qu'il ne s'agit pas d'une présence purement spirituelle.

Pour être sûr qu'il ne s'agit pas de simples métaphores, il suffit de consulter un texte qui prend l'exact contrepied de ces idées: les *Quaestiones* d'Anastase le Sinaïte et celles qu'y a ajoutées un remanieur postérieur d'un siècle ou deux. La *Quaestio* 39 du remanieur, apparemment une simple question d'exégèse du *Livre des Rois*, porte en fait sur le mode d'existence des saints après la mort en attendant la Résurrection; Saül a fait évoquer par une nécromancienne l'âme de Samuel, qui apparaît et lui prédit la défaite devant les Philistins. Contre la lettre du texte biblique, le remanieur tient fermement que Saül a été victime d'une illusion agencée par Dieu lui-même pour révéler ce qu'il voulait révéler; *même les saints* n'ont pas de corps après la mort jusqu'à la Résurrection générale, et leurs âmes attendent dans un lieu à part[43]. De toute façon, la *Quaestio* 20 rappelle que les miracles ne suffisent pas à garantir l'orthodoxie: les hérétiques et Judas en ont suscité eux aussi[44]. Enfin, la *Quaestio* 89 apporte l'argument massue: les saints morts ne peuvent pas avoir de corps, puisqu'on les a vus en plusieurs endroits à la fois; ce sont des anges qui opèrent ces visions sur l'ordre de Dieu dans les églises et sur les reliques des saints[45]. Toute cette

43. PG 89, col. 581-585. La *Quaestio* 73, col. 697-701, renforce cette argumentation; la célèbre promesse de Jésus au bon larron, «Ce jour même tu seras avec moi au Paradis» (*Luc* XXIII, 43), semble prouver que certains justes ont le privilège de retrouver un corps avant la Résurrection générale. Le remanieur réfute cette idée: seule la décision de Jésus a été prise ce jour-là, l'exécution en a été reportée à la Résurrection générale. On ne présente pas une exégèse aussi contraire à la lettre du texte biblique sans avoir des raisons pressantes de le faire. La théorie la plus achevée est fournie par les *Quaestiones* 90-91 d'ANASTASE (20-21), col. 721-725: les âmes sont bien aux enfers ou au Paradis, mais pas les corps. Notons de plus que, dans le cas des pécheurs, les âmes sans corps n'ont même pas de sensation et de perception: *Quaestio* 89 (19), col. 717 B. Les saints ne suivent donc les affaires de ce monde que par un privilège spécial que Dieu leur concède. Enfin, si la *Quaestio* 112 (63) d'ANASTASE, col. 764-765, suggère que la ventriloque a vraiment fait voir Samuel à Saül, elle ne contredit pas la *Quaestio* 39 du remanieur autant qu'il y paraît: pour Anastase, cette efficacité de la pythonisse tient à ce que, jusqu'à l'Incarnation, même les âmes des justes étaient provisoirement sous la puissance du démon; la pythonisse, alliée au diable, a donc pu évoquer Samuel. Le corollaire est clair: au moment où Anastase écrit, l'Incarnation fait qu'il est impossible de commander aux âmes des justes morts par quelque rite que ce soit; la communication avec les saints de l'autre monde est suspendue au bon vouloir de Dieu seul, les saints ne sont pas autonomes. Notons que, pour le Ps.-Justin, si l'évocation de Samuel est bien l'œuvre des démons, la prédiction vient en fin de compte de Dieu: *Quaestio* 52 *ad orthodoxos*, PG 6, col. 1296-1297. Un saint sans corps peut bien vite être compris comme un saint incapable d'agir, endormi jusqu'au Jugement (voir SIGAL, p. 213-214, pour deux cas de ce genre en Occident, somme toute isolés). Il est vrai que la notion de sommeil est ambiguë: l'Anastasie qui implore Jean l'Aumônier enseveli lui dit: «tu n'es pas mort, mais tu dors» (*Vie de saint Jean l'Aumônier*, éd. FESTUGIÈRE, p. 407), pour signifier au contraire qu'il peut encore accéder à sa requête.

44. *Quaestio* 62 d'ANASTASE, col. 517 (la suite est du remanieur sur la même idée). Une telle théorie montre le caractère relatif des miracles des saints: le miracle vient d'une économie divine pour le bénéfice de ses spectateurs, et pas des mérites de son auteur apparent (ce qui permet d'expliquer comment les hérétiques font eux aussi des miracles).

45. *Quaestio* 19 d'ANASTASE, col. 717-720: les saints n'ont pas de corps avant la Résurrection générale, et la meilleure preuve en est l'ubiquité de leurs apparitions - qui sont donc nécessairement des simulacres. Cette utilisation des apparitions miraculeuses pour justement rabaisser les pouvoirs miraculeux des saints ne manque pas de piquant. Mais elle contredit

insistance sur l'absence de corps des saints ne peut s'expliquer que par un seul motif: beaucoup y croyaient, et Anastase y voyait la possibilité d'une déviation dangereuse de l'orthodoxie. S'il n'a pas lu les *Miracles de saint Artémios*, il a eu connaissance de textes ou de pratiques analogues. Or, l'enjeu n'est pas négligeable: déterminer si les saints morts ont ou non un corps avant la Résurrection générale revient dans l'esprit du temps à déterminer s'ils détiennent ou non un charisme autonome, s'ils peuvent être ou non les patrons des fidèles en distribuant de leur propre chef les grâces qu'ils reçoivent de Dieu. Ce n'est pas un hasard si, pour Anastase, c'est Dieu qui fait les miracles directement ou par ses anges. La controverse est alors déjà ancienne, puisque vers la fin du VIe siècle Eustratios de Constantinople rédige un traité contre ceux qui, comme Anastase, soutiennent que les âmes des défunts ne peuvent avoir d'opérations propres et que leurs apparitions sont en fait dues à des anges envoyés par Dieu[46]. Comme Eustratios l'a bien vu, c'est le pouvoir autonome d'intercession et de guérison des saints qui est en jeu: si les apparitions des saints étaient des illusions agencées par Dieu, le fidèle ne saurait plus à qui il doit sa guérison, à Dieu ou au saint (p. 491) - même si le saint n'agit jamais sans ordre divin (p. 377). Mais Eustratios est plus prudent que l'auteur des *Miracles d'Artémios*, et il souligne que ce sont uniquement les âmes des saints qui apparaissent, sans corps, comme les anges qui sont immatériels (p. 485 et 488); il élabore l'idée que, comme les anges, ces âmes saintes prennent une figure et une apparence qui ne sont pas corporelles, mais qui ne sont pas une pure illusion (p. 518-522). L'apparition du saint ne peut donc pas être ramenée à un jeu d'ombres mensonger comme le théâtre (p. 489).

L'auteur des *Miracles de saint Artémios* a ainsi rédigé son texte dans un contexte plus polémique qu'on ne l'imaginerait de prime abord pour un texte pieux et édifiant. Dans un domaine où les formes de piété devancent les justifications ou condamnations théologiques éventuelles, les écrits de ce genre témoignent du flottement des auteurs placés dans une situation mal définie, à la fois empressés de justifier la forme de culte à laquelle ils tiennent et redoutant de déclencher une critique qui pourrait déboucher sur une condamnation officielle ou au moins une reprise en mains. Plus peut-être qu'un autre texte, les *Miracles de saint Artémios* témoignent de ce malaise diffus de l'époque sur les formes de transmission de la sainteté de Dieu aux hommes par ces intermédiaires que sont les saints, sur la frontière entre naturel et surnaturel,

formellement une des croyances qui s'affirmeront avec le triomphe de l'iconodoulie: le saint est réellement tel qu'on le voit dans ses apparitions et sur ses icônes (pour le cas d'Artémios, voir *BCH* 110, 1986, p. 659), et, à Nicée II, Tarasios a pu justifier les représentations picturales même des anges par l'apparence que ceux-ci prenaient lors des apparitions miraculeuses (*ibid.*, n. 27), ce qui implique que l'apparition révèle bien le vrai corps du saint ou de l'ange.

46. Ce traité n'a pas été réédité depuis L. ALLATIUS, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome 1655, p. 336-580; la fin du texte manque dans les trois témoins connus: J. DARROUZÈS, *s. v.* Eustrate de Constantinople, *DS* IV/2, 1961, col. 1718. J. GOUILLARD, à propos d'un traité du XIe s. relançant la querelle, a bien montré à quel point les thèses d'Anastase sont proches de celles des adversaires inconnus d'Eustratios: Léthargie des âmes et culte des saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstor, *Tr. Mém.* 8, 1981, p. 171-186.

que l'on retrouve dans d'autres domaines. Pensons par exemple aux sacrements et à leur validité, en particulier à l'Eucharistie et à sa théorie. Plusieurs récits édifiants de toutes origines[47] nous signalent, vers les VI[e] et VII[e] s., la potentialité d'une crise eucharistique analogue à celle qu'a connue l'Occident latin à partir du XI[e] s., de Bérenger de Tours jusqu'à Thomas d'Aquin : l'hostie est-elle le corps du Christ réellement ou symboliquement ? à quelles conditions le sacrement est-il valide ? De même, certains textes esquissent le problème du purgatoire qui préoccupa tant l'Occident latin quelques siècles plus tard[48]. La perspective est néanmoins très différente de celle que l'Occident latin a dégagée par la suite, et la polémique avec les Latins à partir du XIII[e]s. révéla le caractère non résolu de cette question dans la chrétienté d'Orient : le problème des Byzantins de la haute époque n'est pas uniquement de savoir s'il existe un état intermédiaire entre Paradis et Enfer, mais plus généralement de savoir si un homme qui n'est pas exempt de péchés peut être sauvé et de quelle manière - que ce soit par une mort pénible, les messes pour les défunts, la pratique de l'aumône ou d'autres mérites qui «effacent» au moins en partie ses péchés. La question du statut des âmes attendant la Résurrection générale n'est qu'une

47. Signalons le miracle eucharistique de la *Vie de Pierre l'Ibère* (éd. RAABE p. 57), le novice dont le *Pratum spirituale* nous raconte que, sans être prêtre, il a consacré involontairement l'hostie en marmonnant les formules de consécration (PG 87/3, col. 2869-2872), son homologue de la *Vita Georgii Chozebitae* (*Anal. Boll.* 7, 1888, p. 366-367), les discussions entre monophysites et chalcédoniens sur la corruptibilité de l'hostie ou son statut (*Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2876-2877 ; ANASTASE, *Hodègos* XXIII, 1, éd. UTHEMANN p. 307-308) ; plusieurs des récits édifiants attribués au même Anastase : F. NAU, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï, *Oriens Christianus* 3, 1903, p. 61-63 ; p. 70 ; p. 75-77 ; p. 83. Il faut accorder une place à part au récit de miracle écrit au VII[e] s. et conservé uniquement en géorgien où des Barbares païens éventrent un prêtre qui vient d'avaler l'hostie et ne réussissent pas à retrouver la parcelle consacrée : la matérialité de l'Eucharistie est comme annihilée par la consécration (G. GARITTE, Histoires édifiantes géorgiennes, *Byz.* 36, 1966, p. 396-423, réimpr. dans *Scripta disjecta 1941-1977* II, Louvain 1980, p. 561-593 ; il s'agit du récit 14 de cette collection qui donne par ailleurs une place de choix à l'Eucharistie aux n[os] 13, 16 et 28). Le problème majeur de l'Orient chrétien semble être néanmoins différent de celui de Bérenger de Tours : les péchés du prêtre l'empêchent-ils de consacrer vraiment ? Il y a là une échelle de la sainteté des sacrements et des pratiques religieuses que reflète un récit édifiant édité par P. CANART, Trois groupes de récits édifiants byzantins, *Byz.* 36, 1966, p. 5-25 : après la πορνεία on peut devenir un bon moine, mais on ne peut plus célébrer l'Eucharistie.

48. ANASTASE laisse entendre cette solution pour les enfants des païens et des Juifs morts tout jeunes : *Quaestio* 81 (9), col. 769 (idem *Quaestio* 115 *ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 669-672), et l'une des histoires édifiantes circulant sous son nom, située à Chypre sous l'épiscopat d'Arcadios (mort en 642-643), place un pécheur notoire dans un état intermédiaire entre ciel et enfer : éd. F. HALKIN, *Anal. Boll.* 63, 1945, p. 58-64 ; en revanche, dans la *Vita Gregentii*, seules les âmes de ceux qui sont morts avant terme (donc innocents) attendent dans un lieu spécial : R. PARET, cité *supra* n. 29, p. 149 ; pour le Ps.-Justin probablement plus ancien, *Quaestio* 56 *ad orthodoxos*, PG 6, col. 1297, les enfants morts sans baptême sont simplement privés des biens du baptême ; mais d'après la *Quaestio* 75, *ibid.*, col. 1316-1317, les morts vont dans des sortes de Paradis et d'enfer provisoires dans l'attente du jugement. Pour l'Occident, voir J. LE GOFF, *L'invention du purgatoire*, Paris 1981. Sur ce sujet comme sur d'autres points, la critique des Latins à partir du XIII[e] siècle détruit cette situation d'ambiguïté : G. DAGRON, La perception des différences : Les débuts de la querelle du Purgatoire, *Actes du XV[e] Congrès International d'Études byzantines*, Athènes 1976, IV, p. 84-92, réimpr. dans *La romanité chrétienne en Orient, Héritages et mutations*, Londres 1984, XIII.

des facettes de cette préoccupation qui parcourt les Vies de saints comme les recueils de *Questions et réponses*[49].

La crise n'a pas éclaté pour des raisons que nous sommes réduits à supputer : tout se passe comme si la crise iconoclaste avait focalisé sur les icônes tous les conflits qui montaient, ce qui confirmerait l'interprétation de P. Brown pour qui la crise iconoclaste est avant tout un débat sur les médiations du sacré entre Dieu et les hommes[50]. C'est ainsi que l'usage de l'icône d'Artémios au mir. 31 attire rétrospectivement notre attention, parce que l'iconoclasme a voulu par la suite sanctionner de telles pratiques ; mais le saint corporellement présent sur sa châsse au mir. 40 est un thème au moins aussi dangereux à manier au moment de la rédaction des *Miracula*. Écrire les *Miracles de saint Artémios* ne se réduisait donc pas à une pieuse corvée comparable à celle de Chateaubriand pour la *Vie de Rancé* : c'était prendre position dans un débat qui commençait à devenir lourd de tensions accumulées. En tout cas, après l'iconoclasme, on ne trouve plus de recueils de miracles aussi vivants et significatifs que ceux de la haute époque : le triomphe de l'iconodoulie semble avoir eu comme conséquence annexe de stériliser cette catégorie de cultes qui ont probablement été contrôlés de plus près. Le culte d'Artémios thaumaturge n'a d'ailleurs pas survécu à l'iconoclasme[51].

Vincent Déroche
CNRS

49. L'idée qu'une mort violente ou pénible expie les péchés relativement légers et rend l'âme apte à aller directement au Paradis est un *topos* au VII[e] siècle : ANASTASE, *Quaestio* 18, PG 89, col. 500-504 ; ainsi, l'empereur Maurice a choisi une mort dure dans ce monde qui lui assurait le pardon de ses péchés : *ROC* 8, 1913, p. 139-140 ; *Quaestio* 71 *ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 640 ; *Quaestio* 105, *ibid.*, col. 663. L'efficacité de la synaxe pour les défunts est affirmée par les histoires édifiantes : un prisonnier des Perses que ses proches croient mort est libéré miraculeusement de ses chaînes chaque jour où les siens font dire une messe pour lui (*Vie de Jean l'Aumônier* 24, éd. FESTUGIÈRE p. 375-376) ; les auteurs des *Quaestiones* partagent cet optimisme en le tempérant : le remanieur d'Anastase, *Quaestio* 22, PG 89, col. 536 ; *Quaestio* 34 *ad Antiochum ducem*, PG 28, col. 617. Le bon usage de l'aumône et son efficacité sont une véritable obsession des *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 70, 88, 89, PG 28 col. 637 et 651. La cause première de cette anxiété des fidèles est cette question que se pose Anastase : un homme peut-il être sauvé en vivant normalement dans le monde comme laïc, sans se faire moine ? La réponse est optimiste : *Quaestio* 5 (47), col. 361 ; *Quaestio* 15 (88), col. 467 ; mais l'Orient chrétien n'élaborera jamais un système aussi codifié que celui de l'Occident, où l'existence du Purgatoire avec les possibilités d'indulgences et d'intercessions était bien faite pour rassurer les fidèles.

50. A Dark-Age Crisis : Aspects of the Iconoclastic Controversy, *English Historical Review* 346, 1973, p. 1-34 ; sur cette importance du culte des saints dans la crise iconoclaste, on consultera également N. GENDLE, The Role of the Byzantine Saint in the development of the Icon Cult, dans : S. HACKEL, éd., *The Byzantine Saint*, suppl. de *Sobornost*, 1981, p. 181-186, et J. WORTLEY, Iconoclasm and Leipsanoclasm, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 253-279. Voir sur un sujet connexe les nuances de Ch. PIÉTRI, Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent), *Rivista di archeologia cristiana* 1984, p. 293-319, faisant le compte-rendu de l'ouvrage de P. BROWN, *The Cult of Saints : its Rise and Function in Latin Christianity*, Londres 1981.

51. À la bibliographie, on ajoutera désormais G. DAGRON, L'ombre d'un doute. L'hagiographie en question, VI[e]-XI[e] siècle, *DOP* 46, 1992, p. 59-68.

DE PHILARÈTE, DE SA FAMILLE, ET DE CERTAINS MONASTÈRES DE CONSTANTINOPLE.

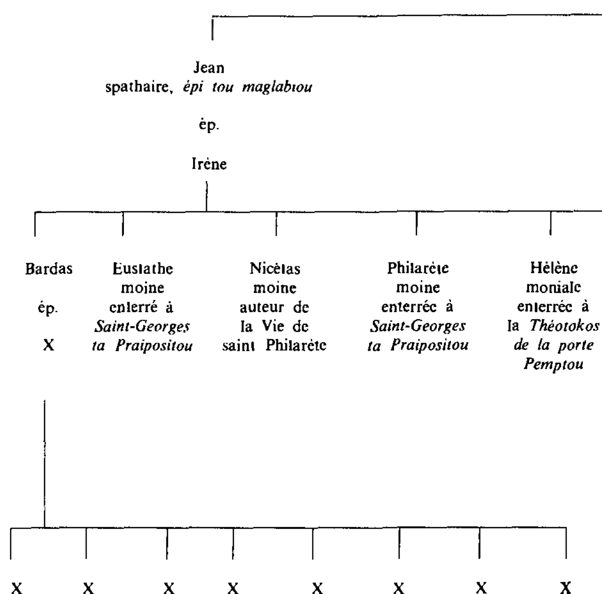
Marie-France AUZÉPY

Le présent article n'a pas pour objet la relation entre un saint et son sanctuaire ou entre la *Vie* d'un saint et son sanctuaire. Il s'agit plutôt d'examiner, en partant d'un texte hagiographique, la *Vie de Philarète* (BHG 1511z)[1], les relations du saint et de sa famille avec des monastères déja constitués et, quand on peut la suivre, la politique hagiographique de ces monastères après la restauration des images. L'exemple choisi est atypique puisqu'il s'agit de Philarète : Philarète n'est pas moine, sa *Vita* est construite comme un conte et non comme une Vie de saint, elle a été écrite par un petit-fils du saint homme, le récit se passe dans un milieu exclusivement laïc[2]. Hagiographiquement, si l'on peut risquer ce néologisme, rien de tout cela n'est normal. L'objectif de l'auteur, lui non plus, n'est pas habituel : Nicétas écrit pour glorifier son grand-père, membre éminent de sa famille, à qui il était particulièrement attaché, car il en avait été le petit-fils préféré[3]. La *Vie de Philarète* n'a donc pas été rédigée pour défendre une institution ou un sanctuaire, mais une famille, et il se peut, d'ailleurs, qu'elle ait été une réponse aux attaques que subit à ce moment-là cette famille de la part du pouvoir impérial, puisque Nicétas l'écrit en exil.

On étudiera ici la *Vie de Philarète*, si riche à tous égards, exclusivement en tant que document donnant des renseignements sur une famille byzantine, sur sa composition et sur la vie de ses membres. Nicétas décrit en effet sa famille et fournit une partie de son arbre généalogique. Information unique au VIII[e] siècle[4] et qui demande qu'on s'y attarde, avant d'étudier les liens des membres de la famille avec certains monastères de la capitale.

1. M.-H. FOURMY, M. LEROY, La Vie de S. Philarète, *Byz.* 9, 1934, p. 85-170 (désormais abrégé : *V. Phil.*).
2. Cf. I. ŠEVČENKO, Hagiography of the Iconoclast Period, dans *Iconoclasm*, éd. A. BRYER, J. HERRIN, Birmingham 1977, p. 113-131, spécialement p. 126.
3. Philarète gardait constamment Nicétas auprès de lui, même quand il sortait : *V. Phil.*, p. 156-157.
4. L'histoire des familles aristocratiques aux VIII[e] et IX[e] siècles a été récemment renouvelée par Fr. WINKELMANN, *Quellenstudien zur herrschenden Klasse von Byzanz im 8. und 9. Jahrhundert*, Berlin 1987 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 54), qui s'est intéressé à la famille de Philarète (p. 192-193), et pour les années du tournant du IX[e] siècle, par l'article de D. TURNER, The origins and accession of Leo V (813-820), *JÖB* 40, 1990, p. 172-203, spécialement p. 172-186.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)



ARBRE GÉNÉALOGIQUE DE LA FAMILLE DE PHILARÈTE

Philarète
enterré au
monastère de Kr...

ép.

Théosébo
enterrée au
monastère de Kr...

Hypatie
aînée, veuve

ép.

X

Évanthie

ép.

Michel

Euphémie
moniale
enterrée à
la *Théotokos*
de la porte
Pemptou

Hy...

Marie
enterrée au
monastère *tès*
Kyras Euphrosynès

ép.

Constantin VI
empereur
enterré au monastère
tès Kyras Euphrosynès

Myranthie

ép.

Constantinakios
patrice

Évanthie

ép.

Argousis
«Roi des
Lombards»

Pétronas
spathaire
épi tou
maglabiou

Anthès Nicétas Pierre Philarète Kosmô Hypathie

Euphrosynè
enterrée au
monastère *tès*
Kyras Euphrosynès

ép.

Michel II
empereur

Irène
enterrée au
monastère *tès*
Kyras Euphrosynès

Comme le montre l'arbre généalogique ci-joint, en partie fait à partir de la description que fournit Nicétas[5], Philarète a, sur la fin de sa vie, trois enfants, deux filles et un fils, eux-mêmes mariés et ayant des enfants. L'aîné, Jean, a sept enfants, quatre fils et trois filles. L'aînée des filles, Hypatie, est veuve, ce qui explique peut-être qu'elle n'ait que quatre enfants, trois filles et un fils. La dernière, Évanthie, a six enfants, quatre fils et deux filles. On ne connaît pas le devenir des enfants d'Évanthie, mais on connaît celui des filles d'Hypatie et des enfants de Jean. Parmi les filles d'Hypatie, la plus célèbre est Marie, qui, pour avoir gagné le concours de beauté, devint la femme de l'empereur Constantin VI, fils d'Irène et de Léon IV ; conséquence de ce succès, ses sœurs firent l'une un beau mariage, puisque Myranthie épousa un patrice, Constantinakios, et l'autre un mariage politique puisque Évanthie fut envoyée au roi des Lombards Argousis[6] ; le fils d'Hypatie était spathaire[7]. La famille de Jean est spécialement intéressante, car Philarète fait venir, sur son lit de mort, les sept enfants de Jean et leur prédit leur avenir[8] : l'aîné, Bardas, est béni dans sa descendance et aura sept enfants ; deux garçons, parce qu'ils vont mourir jeunes, devront rentrer au couvent avant de mourir ; un autre, Nicétas, l'auteur de la *Vita*, est aussi destiné par son grand-père à l'état monastique, mais celui-là non pour des raisons conjoncturelles mais parce qu'il en est digne ; enfin deux filles sont aussi destinées au couvent et on ne sait ce que devient la troisième. Sur sept enfants, cinq vont donc au couvent, et un seul perpétue la race.

On a là l'exemple d'une famille aristocratique que sa fortune, en l'occurence la beauté de ses filles, a portée jusqu'au palais impérial. Les branches de la famille sont nettement différenciées : celle d'Évanthie reste dans l'ombre, celle d'Hypatie bénéficie du succès de Marie, celle de Jean est riche et nombreuse, même si la charge de Jean, spathaire *épi tou maglabiou*, ne paraît pas très relevée pour un membre de la famille de l'impératrice[9]. La famille de Philarète présente le tableau suivant : une progéniture nombreuse, de six à sept enfants par femme ; d'autre part, la branche de Jean, sur laquelle on a les renseignements les plus précis, paie un lourd tribut aux monastères, cinq enfants sur sept. On ne peut que se demander si une telle proportion est particulière à cette famille, ou habituelle pour sauvegarder le patrimoine, auquel cas les monastères constitueraient un réel danger pour la reproduction de la population aristocratique de l'empire, et l'on pourrait trouver là une des raisons de l'hostilité de Constantin V à l'égard de la conversion monastique des membres de l'aristocratie.

5. L'arbre généalogique complète celui dressé par Fr. WINKELMANN , *Quellenstudien*, cité n. 4, p. 192 ; il a été réalisé à partir de la liste de noms donnée par Nicétas (*V. Phil.*, p. 140-141), des informations contenues dans la *V. Phil.* et dans le *De Cerimoniis* (cf. *infra*, n. 22).
6. Sur cet Argousis, qui pourrait être Arichis, duc de Bénévent, ou plutôt son fils Grimoald, voir *V. Phil.*, p. 105-108.
7. *V. Phil.*, p. 144-145.
8. *V. Phil.*, p. 154-159.
9. *V. Phil.*, p. 144-145. Les spathaires impériaux du *manglabion*, dans le Taktikon Uspenskij, sont rangés après les grands dignitaires du palais et après tous les fonctionnaires des thèmes (N. OIKONOMIDÈS , *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972, p. 57). Ils sont à un rang peu élévé de la hiérarchie, mais proches de l'empereur dont ils forment la garde (*ibid.*, p. 328) ; sur le rôle prépondérant des spathaires pendant la période isaurienne, cf. J. HALDON, *Byzantine Prætorians*, Bonn 1984 (Ποικίλα Βυζάντινα 3), p. 182 s. Pétronas, le frère de Marie, était également spathaire *épi tou maglabiou* (*V. Phil.*, p. 144-145).

Une dernière remarque à propos de cette famille : les prénoms qui y sont portés attirent l'attention. Une série de prénoms sont en effet composés à partir de la racine du mot «fleur», ἄνθος : une Évanthie à la génération des enfants de Philarète, une Myranthie et une Évanthie chez les enfants de la veuve Hypatie, un Anthès parmi les enfants d'Évanthie. Comme ce type de prénom est rare à Byzance, qu'on ne rencontre des Anthès, chez les possesseurs de sceaux byzantins, qu'aux VIII[e] et IX[e] siècles[10], qu'une des filles de Constantin V s'appelait Anthousa[11], et, bien que ce prénom soit plus courant, un de ses fils Anthime[12], que l'*ek prosôpou* de Constantin V à Constantinople s'appelait Anthès[13], il y a de fortes présomptions que les prénoms composés à partir d'ἄνθος soient typiques de la période isaurienne. Il est possible que, sous Constantin V, les parents aient évité de donner à leurs enfants les prénoms des saints et leur aient donné des noms «fleuris», comme les protestants, pour les mêmes raisons, ont appelé leurs filles Violette ou Rose. Une partie, d'ailleurs, des prénoms de cette famille ne fait pas référence à des saints : trois Philarète, trois Hypatie, une Kosmô ou Kosmou[14], sans compter Bardas et Pétronas[15]. Pour ce qui concerne la famille de Philarète, cela tendrait à prouver qu'elle avait fait partie des partisans de Constantin V, ce qui conforterait l'hypothèse posée par I. Ševčenko[16], et, pour l'histoire de ce qu'on appelle l'iconoclasme, cela montrerait que la politique de Constantin V avait des partisans au-delà de Constantinople, jusqu'en Paphlagonie.

Ainsi constituée, la famille de Philarète entretient des liens très étroits avec certains monastères de Constantinople. Philarète lui-même va acheter, peu avant sa mort, son tombeau au monastère de femmes de *Krisis*[17], où fut également

10. Les Anthès recensés par Zacos et Veglery sont tous concentrés entre 750 et 850 : G. ZACOS, A. VEGLERY, *Byzantine Lead Seals*, n° 1719-1722, vol. I, part II, Bâle 1972, p. 986-987.
11. Anthousa n'est connue que par la notice que lui consacrent les synaxaires (17 avril : *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. DELEHAYE, Bruxelles 1902, désormais abrégé *Synax. CP*, 613-614 ; *Ménologe de Basile II*, désormais abrégé *Ménol. B. II*, PG 117, 409-410). Le prénom était peut-être local puisqu'il est aussi porté par Anthousa de Mantinéon en Paphlagonie (27 juillet : *Synax. CP*, 848-852 ; *Ménol. B. II*, 561). Sur ces deux Anthousa, cf. C. MANGO, St. Anthousa of Mantineon and the family of Constantine V, *Anal. Boll.* 100, 1982, p. 401-409 (= *Byzantium and its Image*, Londres 1984, IX).
12. THÉOPHANE, *Chronographie*, de Boor, I (désormais abrégé : THÉOPHANE), p. 450 et 468.
13. Ce personnage est cité dans la *Vita Stephanis Junioris* (PG 100, 1128) dont on peut, à cet endroit, accepter le témoignage puisqu'on possède un sceau du VIII[e] siècle d'un Anthès *ek prosôpou* de l'empereur (ZACOS, VEGLERY, n° 1721).
14. C'est aussi le prénom d'une sœur de Constantin V (*De Cerimoniis*, II, 42, Bonn, I, p. 645). Il faut aussi noter que Nicétas - ou les scribes de la *Vie de Philarète* - hésite quant au prénom de la deuxième fille de Jean, dite Euphémie p. 141, et Euphémou, ce qui n'est pas pareil, p. 159.
15. Le Synaxaire ne mentionne aucune sainte Hypatie, aucun saint Philarète avant le grand-père de Nicétas, aucun saint Bardas ni Pétronas, ni aucune sainte Kosmô ni Myranthie. On peut seulement y trouver un monastère d'Hypatie où est célébrée la synaxe de Proklos et Hilarios (*Synax. CP*, 815) et une Évanthie, femme de Cornelius, aux temps apostoliques (*Synax. CP*, 38).
16. I. ŠEVČENKO (Hagiography, cité n. 2) voit dans la *Vie de Philarète* une Vie de saint iconoclaste, notamment parce qu'il n'y est fait allusion ni aux icônes ni à la reprise de l'iconoclasme. D'autres arguments encore vont dans ce sens, cf. M.-F. ROUAN, Une lecture «iconoclaste» de la Vie d'Étienne le Jeune, *Tr. Mém.* 8, 1981, p. 434 et n. 83 ; M.-F. AUZÉPY, L'analyse littéraire et l'historien : l'exemple des Vies de saints iconoclastes, *BSl* 53, 1992, p. 57-67.
17. *V. Phil.*, p. 150-151.

enterrée, plus tard, sa femme Théosebo[18]. Il s'agit bien d'un achat, réglé en or. Les frères de Nicétas, Eustathe et Philarète, rentrent, avant de mourir, dans le même couvent, celui de Saint-Georges appelé *ta Praipositou*. Le schéma est le même pour les deux frères : ils distribuent leurs biens meubles aux pauvres et apportent leurs biens immeubles, des *proasteia*, au monastère[19]. Deux des sœurs de Nicétas rentrent au couvent de la Théotokos de la porte *Pemptou*. Nicétas ne donne pas le nom du monastère où il fut lui-même moine, ce qui est assez curieux. Un autre monastère est également lié à la famille de Philarète. Une génération plus tard, en effet, l'arrière-petite-fille de Philarète, Euphrosyne, fille de Marie et de Constantin VI, a connu un destin aussi impérial et malheureux que sa mère : elle fut tirée d'un couvent de Prinkipo, où elle était moniale, par Michel II[20], qui l'épousa en secondes noces, sans doute pour bâtir une dynastie héritière des Isauriens, dont Euphrosyne restait la seule représentante ; elle n'eut pas d'enfants et fut à nouveau reléguée au couvent à l'avènement de son beau-fils Théophile[21]. Ce monastère a pris son nom et s'est appelé *tès Kyras Euphrosynès*. C'est sous ce nom que le connaît le *De Cerimoniis*, qui précise qu'Euphrosyne y est enterrée ainsi que sa sœur Irène, sa mère Marie et l'époux de celle-ci, Constantin VI[22]. Euphrosyne, qui a probablement fondé le monastère[23], lui a laissé son nom et y a enterré sa parentèle ; elle a ainsi donné une sépulture honorable à son malheureux père que les mauvais traitements de sa propre mère, Irène, avaient poursuivi *post mortem* et exclu d'une sépulture impériale[24].

Si l'on peut se permettre une digression avant d'aborder l'étude des monastères que l'on vient de citer, l'histoire d'Euphrosyne laisse penser que l'exil

18. *V. Phil.*, p. 166-167.
19. Eustathe a donné τὰ χρήματα αὐτοῦ πάντα τοῖς πτωχοῖς, τά τε προάστια αὐτοῦ ἐχαρίσατο ἐν τῷ μοναστηρίῳ τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου, τὸ ἐπιλεγόμενον τὰ Πραιποσίτου (*V. Phil.*, p. 155) ; quant à Philarète : διδοὺς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ πτωχοῖς καὶ ἐν τῷ αὐτῷ μοναστηρίῳ τὰ προάστια (*V. Phil.*, p. 157).
20. THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 79.
21. Théophane continué et l'Anonyme de Sathas sont en désaccord sur le nom du monastère : Théophane continué dit que Théophile l'a renvoyée à Prinkipo (p. 86), l'Anonyme de Sathas dit que Théophile τήν τε μητέρα Εὐφροσύνην τῶν βασιλείων κατάγει καὶ εἰς τὸ τῆς μητρὸς αὐτοῦ μοναστηρίον ἀποκείρει, ἀφ'ἧς καὶ καλεῖται τῆς Κυρᾶς Εὐφροσύνης τὰ Λιβάδια '*Ανονύμου Σύνοψις Χρονική*, K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* 7, Venise 1894, p. 133). Le témoignage du *De Cerimoniis* fait pencher la balance en faveur de l'Anonyme.
22. *De Cerimoniis*, II, 42, Bonn, I, p. 647.
23. Il faut admettre que l'Anonyme de Sathas, dans la phrase citée n. 21, appelle Euphrosyne mère de l'empereur, bien qu'il sache pertinemment que c'est sa marâtre, comme le prouve sa description du second mariage de Michel II (p. 132). La phrase : «le monastère, fondé par la mère de Théophile, tire aussi d'elle son nom et s'appelle de Dame Euphrosyne» n'est pas compréhensible sans cela. Par ailleurs, l'attention que porte l'Anonyme à la famille de Philarète est remarquable : il cite Marie d'Amnia au moment de son mariage et note sa filiation avec saint Philarète (p. 127), il cite le monastère qu'elle fonde et où elle se retire (p. 128), et note que Marie est toujours vivante quand Michel II épouse sa fille (p. 132). Ce qui suppose qu'une de ses sources avait recueilli les informations concernant la famille de Philarète et renforce l'idée qu'il s'agit d'une famille importante.
24. Irène, Michel II et sa première femme Thècle, la mère de Théophile, étaient, eux, enterrés à l'héroon de Justinien (*De Cerimoniis*, II, 42, Bonn, I, p. 645 ; sur ce monument et les tombes impériales qui s'y trouvent, cf. Ph. GRIERSON, The tombs and obits of the Byzantine Emperors, *DOP* 16, 1962, p. 3-60).

de Nicétas a pu ne pas être lié au fait qu'il était moine et à la persécution iconoclaste, mais au fait qu'il était l'oncle d'Euphrosyne, chassée de la cour à l'avènement de Théophile. Nicétas donne des indications chronologiques qui ne sont pas incompatibles avec cette interprétation, mais qui ne la facilitent pas. Il dit avoir sept ans quand meurt son grand-père[25], quatre ans après le mariage de la petite-fille de celui-ci, Marie, avec l'empereur, soit en 792[26], précision qui permet de déduire sa date de naissance: 785. Il dit aussi avoir quitté la maison à dix-huit ans, soit en 803, pour devenir moine, et écrire la Vie de son grand-père en exil, après vingt ans de vie monastique[27], ce qui, si son décompte d'années est exact, nous amène en 823. Comme il dit aussi écrire l'année du monde 6330[28], soit 822, selon l'ère byzantine de 5508, la date de 822 s'impose et a été unanimement acceptée. Cette acceptation a induit les éditeurs de la *Vie* à penser que Nicétas avait été exilé parce qu'il était moine, et donc, en avait-on conclu, parce qu'il avait défendu les icônes. Cette série de déductions est certainement fausse, comme I. Ševčenko en a déjà fait la remarque[29], d'une part parce que rien dans le texte de Nicétas ne laisse percer le partisan des icônes, auxquelles il ne fait même pas allusion, d'autre part parce que Michel II, qui règne à cette date, n'a pas persécuté les partisans des icônes, à l'exception de Méthode, pour des raisons apparemment plus politiques que religieuses[30]. Si l'on retient la date de 822-823, il faut certainement donner à l'exil de Nicétas une raison politique et non religieuse. Cependant, on peut se demander si 830 n'est pas aussi une date possible. Elle supposerait que Nicétas ait employé l'expression «vingt ans de vie monastique» au sens d'une vingtaine d'années, et qu'il ait appliqué non pas l'ère byzantine, mais l'ère chrétienne, alexandrine, de 5500, ce qui n'a rien d'impossible puisqu'elle est fréquemment employée au IXe siècle[31], et encore au Xe par Syméon Magistre et Georges le Moine Continué[32]. 830 conviendrait parfaitement à un exil pour raison familiale, puisque Théophile prend le pouvoir en 829 et chasse aussitôt Euphrosyne[33], et serait une date satisfaisante pour la rédaction d'un texte qui n'aborde ni la question des images ni la persécution et se présente comme un plaidoyer *pro domo*. La question reste ouverte.

25. *V. Phil.*, p. 160-161.
26. Philarète passe quatre ans au palais avant de mourir (*V. Phil.*, p. 150-151) et le mariage de Constantin VI et de Marie a eu lieu en novembre d'une indiction 12, soit en novembre 788 (THÉOPHANE, p. 463).
27. *V. Phil.*, p. 164-165.
28. *V. Phil.*, p. 164-165.
29. I. ŠEVČENKO, Hagiographie... cité n. 2, p. 126; cf. *supra*, n. 16.
30. Voir J. GOUILLARD, La Vie d'Euthyme de Sardes (831), une œuvre du patriarche Méthode, *Tr. Mém.* 10, 1987, p. 1-101, particulièrement p. 11-16.
31. GEORGES SYNCELLE, Bonn, p. 2.
32. Cf. V. GRUMEL, *La Chronologie*, Paris 1958 (Traité d'Études Byzantines I), p. 122.
33. Il n'est pas impossible que la charité d'Euphrosyne, après qu'elle fut reléguée dans son monastère, ait été sélective: quand Michel le Syncelle est enfermé au prétoire par Théophile à partir de 834 (5°AR), ses besoins matériels sont assurés par une certaine Euphrosyne, nonne et orthodoxe (*Vie de Michel le Syncelle*, BHG 1296, éd. T. N. SCHMITT, Kahrie-djami, *Bulletin de l'Institut archéol. russe à CP* 11, 1906, p. 238; trad. angl.: *The Life of Michæl the Synkellos*, M. B. CUNNINGHAM, Belfast 1991, Belfast Byzantine Texts and Translations I); il est impossible de savoir s'il s'agit de la même Euphrosyne, mais les deux informations méritent d'être rapprochées.

Revenons à nos monastères. Ce sont donc des monastères que des membres d'une famille aristocratique ont, à la fin du VIII[e] siècle, honorés de leur présence ou/et de leur tombeau, et enrichis de leurs biens[34]. L'inventaire étant fait, il est intéressant de rechercher quelles conséquences a eues pour chacun d'eux le fait d'avoir entretenu des relations avec Philarète et sa famille. Le monastère de Dame Euphrosyne, celui de Saint-Georges et, enfin, celui de *Krisis*, feront successivement l'objet d'une telle investigation.

Le monastère de Dame Euphrosyne représente un cas à part : probablement fondé au début du IX[e] siècle par une fille et femme d'empereur qui lui a donné son nom et y a vécu, sépulture de femmes impériales[35] et du malheureux Constantin VI, c'est un monastère de haut vol. C'est encore le cas au début du X[e] siècle quand le cite le *De Cerimoniis*. Ensuite, nous n'avons plus d'information à son sujet jusqu'à ce que, au début du XIV[e] siècle, Nicéphore Calliste écrive la *Vie de sainte Euphrosyne la Jeune* (BHG 627), qui aurait vécu à la fin du IX[e] siècle et au début du X[e][36] et fondé le monastère d'Euphrosyne, près de la porte *tou Kalagrou*[37]. Il y a toutes les chances qu'il s'agisse en fait du monastère de Dame Euphrosyne où le *De Cerimoniis* recense, dans la première moitié du X[e] siècle, les tombeaux impériaux. La localisation peut coïncider : le monastère d'Euphrosyne la Jeune se trouvait dans la ville, près de la porte dite *tou Kalagrou*, en face de l'église de la Source[38], et celui de Dame Euphrosyne à *ta Libadia*[39], c'est-à-dire dans un endroit champêtre, comme pouvaient l'être les alentours de la muraille terrestre, au début du IX[e] siècle[40]. Ainsi, la *Vie d'Euphrosyne la Jeune* établit une solution de continuité dans l'histoire du monastère, qui n'est pas confirmée par les autres sources. Le monastère «fondé» par Euphrosyne la Jeune au début du X[e] siècle est certainement le monastère de Dame Euphrosyne, fondé au début du IX[e] siècle.

L'histoire d'Euphrosyne écrite par Nicéphore est rocambolesque (elle se cache chez un meunier le soir de sa nuit de noces, se déguise en homme, et, sous le nom de Jean, sert comme apprentie auprès d'un ascète dans le Pont, son père la fait rechercher et un serviteur de son père passe voir l'ascète mais ne la reconnaît pas, etc.), mais elle doit avoir un petit fond de vérité, à savoir qu'Euphrosyne était liée à la famille des *Agelastoi*[41], chez qui son père l'envoie

34. Il faut ajouter à la liste le monastère τῶν Δεσποίνων, fondé par Marie d'Amnia selon l'Anonyme de Sathas (cité n. 21, p. 128). Le monastère n'est pas autrement connu (R. JANIN, *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I, *Les Églises et les Monastères*, Paris 1969, p. 88 ; désormais abrégé *Égl. et Mon.*, I) mais pourrait être celui de Prinkipo où était Euphrosyne avant son mariage (THÉOPHANE CONTINUÉ, Bonn, p. 79). Cf. l'avis de Ph. GRIERSON, Tombs, cité n. 24, p. 55 et n. 158.
35. Une des filles de Théophile, Anne, y était aussi enterrée (*De Cerimoniis*, II, 42, Bonn, I, p. 647). Sur ces sépultures, cf. Ph. GRIERSON, Tombs, cité n. 24, p. 34-35 et 54-55.
36. *Vita S. Euphrosynae*, *Acta SS*, Nov. III, p. 861-877 (désormais abrégé *V. Euphr.*).
37. *V. Euphr.* 28, p. 871.
38. *V. Euphr.* 28, p. 871.
39. Cf. n. 21 ; voir aussi R. JANIN, *Égl. et Mon.*, I, p. 131.
40. Cf. les descriptions de Théophane, par exemple, au moment de la peste de 747 (THÉOPHANE, p. 429), et l'analyse de C. MANGO, *Le Développement urbain de Constantinople*, Paris 1985, p. 51-59.
41. Famille de l'aristocratie du Péloponnèse, cf. J.-Cl. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance, 963-1210*, Paris 1990 (Byzantina Sorbonensia 9), p. 229-230.

à Constantinople et qui est chargée de la marier[42]. Euphrosyne, après ces péripéties, vit en ascète au monastère de la Source. C'est là qu'elle procure un fils à Léon VI en déliant la stérilité de sa femme[43]. Reconnaissant, Léon VI aurait fait verser à Euphrosyne, dans le monastère dit d'Euphrosyne, qu'elle fonde après cette naissance, un *solemnion* de quarante *nomismata*, immédiatement garanti par une charte écrite par l'empereur en lettres rouges, et toujours versé au monastère du temps de Nicéphore Calliste[44].

Il est curieux que la *Vita* écrite au XIVe siècle se situe exactement à l'époque où l'on a sur le monastère des renseignements sûrs, provenant de sources autres qu'hagiographiques : cette continuité temporelle *a posteriori* paraît suspecte. Tout se passe comme si le monastère de Dame Euphrosyne, certainement riche et brillant au IXe siècle, mais déconsidéré après le rétablissement des images par ses origines et ses attaches «iconoclastes», puisqu'il avait sans doute été fondé par la femme de Constantin VI, qu'il abritait les corps du petit-fils de Constantin V et de sa femme, et celui d'une fille de Théophile, avait reconstruit tardivement sa légende, en plaçant à la fin du IXe siècle une nouvelle Euphrosyne, aussi glorieuse que la vraie, mais acceptable. Il est d'ailleurs possible qu'une Euphrosyne de la famille des *Agelastoi* ait réellement existé à cette époque et ait été liée au monastère, auquel cas l'hagiographie se serait emparé de son nom. On ne sait si la *Vie* écrite par Nicéphore Calliste est la première *Vie d'Euphrosyne*: c'est probable puisque Euphrosyne est absente des Synaxaires. En ce cas, le monastère, toujours en place au XIVe siècle, aurait fait écrire par Nicéphore Calliste une *Vie d'Euphrosyne la Jeune* qui occulte le passé brillant mais iconoclaste du monastère, et qui lui donne néanmoins une origine presque aussi prestigieuse : Euphrosyne réussit ce tour de force d'être la cause de la naissance de Constantin Porphyrogénète et de prédire l'empire à Romain Lécapène ; enfin, la *Vie* écrite par Nicéphore Calliste cite la famille des *Agelastoi*, si Euphrosyne la Jeune a réellement existé.

Il est d'ailleurs possible, comme Nicéphore Calliste était fort lié avec le monastère de la Théotokos de la Source (τῆς Πηγῆς), pour lequel il a écrit un recueil de miracles et une acolouthie[45], et auquel il consacre deux chapitres de son *Histoire Ecclésiastique*[46], que la *Vie d'Euphrosyne la Jeune* ait été commandée à Nicéphore par le monastère de la Source. Il y présente en effet le monastère de la Source comme étant le monastère «mère» de celui d'Euphrosyne, puisque Euphrosyne était à la Source quand Léon VI vient lui

42. *V. Euphr.* 5-6, p. 863.
43. Euphrosyne ascète au monastère de la Source, *V. Euphr.* 16-27, p. 867-871 ; la stérilité de l'impératrice déliée grâce aux prières d'Euphrosyne, *V. Euphr.* 22-25, p. 869-870.
44. Fondation du monastère, *V. Euphr.* 28, p. 871 ; le *solemnion*, *V. Euphr.* 31, p. 873.
45. Les Miracles du monastère de la Source : BHG 1073. L'acolouthie est citée dans la présentation de la *Vie d'Euphrosyne* par les Bollandistes (*Acta SS*, Nov. III, p. 860) et éditée dans le *Pentékostarion*, éd. de Venise, 1810, p. 19-20. Alice-Mary Talbot prépare une étude sur les deux recueils de Miracles de la Source (BHG 1072 et 1073).
46. NICÈPHORE CALLISTE, *Hist. Eccl.*, XV, 25, 26 : PG 147, 72-77. L'auteur y dit avoir écrit les Miracles de l'église de la Source (77B), et fait de cette dernière le pendant de l'église des Blachernes, puisque ce sont deux églises de la Théotokos situées à chaque extrémité du mur terrestre ὅπως δὴ ἄμφω ἀκαταγώνιστα φυλακτήρια εἶεν τῇ πόλει (72 A).

demander de prier pour sa femme ; d'autre part, les deux monastères étaient très proches, puisque le monastère d'Euphrosyne était, d'après la *Vie d'Euphrosyne*, en face de l'église de la Source de l'autre côté du mur. Il est donc possible que le monastère de la Source ait englobé, au XIIIe siècle, le couvent de Dame Euphrosyne, rebaptisé couvent d'Euphrosyne tout court.

Dans tous les cas, il serait amusant que le tombeau d'Euphrosyne la Jeune qui fait de nombreux miracles, et qui délie encore, au XIVe siècle, la stérilité de la femme d'Andronic III, Anne[47], ait été en fait le tombeau d'Euphrosyne, arrière-petite-fille de Constantin V et de Philarète, elle-même stérile. La famille de Philarète conduit à un exemple de production hagiographique née de la nécessité, pour un monastère de la capitale, de changer son image et ses références après l'intermède «iconoclaste».

Pour le monastère de la Théotokos de la porte *Pemptou* où se retirent les deux sœurs de Nicétas, on ne le connaît que par la *Vie de Philarète*. On peut seulement noter qu'il se situe comme celui de Dame Euphrosyne près de la muraille terrestre, trois portes plus au nord que celui-ci. Un même type d'emplacement et une relative proximité, donc, entre ces deux monastères de femmes.

Quant au monastère de Saint-Georges, dit *ta Praipositou*, où se retirent, avant leur mort précoce, deux des frères de Nicétas, il n'est connu que par la *Vie de Philarète*[48]. Il est dommage qu'on ne puisse identifier le lieu, *ta Praipositou*, car le monastère était certainement important pour avoir attiré ces jeunes gens de bonne famille. L'arrivée des deux frères est très positive pour lui car, s'il ne touche aucun numéraire, distribué aux pauvres, il reçoit tous leurs biens immeubles hors de Constantinople. À propos de ce monastère Saint-Georges, une identification hypothétique, reposant sur l'attachement de Philarète à saint Théodore et sur la confusion réalisée à Constantinople entre saint Georges et les différents saints Théodore, peut être proposée. Philarète avait en effet une prédilection pour Théodore le martyr : au moment de mourir, il voua son petit-fils Nicétas à saint Théodore. Nicétas était en quelque sorte prédestiné à Théodore, puisqu'il était né le jour de la fête du saint et que son grand-père l'avait baptisé dans l'église du martyr[49]. C'est un bon exemple du culte de Théodore à Constantinople à cette époque, dont on a par ailleurs des témoignages à Euchaïta[50]. Or Georges et Théodore vont souvent de pair, non seulement Georges et l'un ou l'autre des Théodore militaires, mais même Georges et Théodore de Sykéôn qui finit, dans certains cas, par être confondu avec un Théodore militaire. La confusion a pu être facilitée du fait que Théodore de Sykéôn était très lié à saint Georges : dès son enfance, il est honoré de visions de saint Georges, qui a d'ailleurs obligé sa mère à le vouer à Dieu, et il lui

47. Anne de Savoie, «femme de mon empereur» (*V. Euphr.* 38, p. 875) : cette mention date la *Vie* du règne d'Andronic III.
48. Cf. R. JANIN, *Égl. et Mon.*, I, p. 76.
49. *V. Phil.*, p. 158-159.
50. C. ZUCKERMAN, The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (BHG 1764), *REB* 46, 1988, p. 191-205. Cela donne aussi une idée de la dévotion, à la fin du VIIIe siècle, d'une famille qui avait probablement été «iconoclaste» : les saints militaires pour les garçons, la Théotokos pour les filles.

dédie l'église qu'il construit dans son monastère[51]. Elle est en tout cas réalisée à Constantinople, où se trouve un monastère de Georges le Sykéote, qui possède une église Saint-Georges dans laquelle sont les reliques de Théodore de Sykéôn, considérées dès le règne de Constantin V comme les reliques d'un saint militaire[52]. Ce serait une identification tentante pour Saint-Georges *ta Praipositou*, mais elle est proposée sous toute réserve.

Reste le monastère de femmes de *Krisis*. Il est connu par deux sources, la *Vie de Philarète* et la *Vie d'André in Crisi*. Ce qu'apprend la *Vie de Philarète* à propos de ce monastère est qu'il s'appelait non seulement «au Jugement» (*eis tèn Krisin*), mais aussi «le Rosier» (*Rhodophylion*)[53], que c'était un monastère de femmes, dont l'higoumène était une femme: c'est avec elle que Philarète négocie l'achat de son tombeau. Il est intéressant de voir que le monastère est un endroit normal de sépulture pour les membres de l'aristocratie, et que l'on choisit même un monastère qui n'est pas une fondation de la famille. Pourquoi un monastère de femmes ? Impossible de répondre à cette question. On peut seulement signaler que les monastères de femmes jouaient apparemment un rôle non négligeable à Constantinople à cette époque, comme le montre, par exemple, l'étude approfondie de la *Vie d'Étienne le Jeune*.

Le monastère de femmes de *Krisis* se trouvait en tout cas, en 792[54], en possession du tombeau d'un fort important personnage, celui du beau-père de l'empereur. Le personnage était connu pour sa probité et sa miséricorde et c'était un bon saint potentiel. Ceci dit, dès la répudiation de Marie et le remariage de Constantin VI avec Théodotè, en 795[55], le tombeau devenait encombrant et les prétentions du monastère à élever Philarète jusqu'à la sainteté, si elles avaient existé, n'étaient plus de mise. Elles ont pu se réveiller sous Michel II, quand il se fut remarié avec Euphrosyne, pour retourner au néant sous Théophile et n'en pas sortir après le rétablissement de l'orthodoxie. Ce n'est donc pas le monastère qui écrit ou fait écrire la *Vie de Philarète* mais, comme on l'a vu, Nicétas, en 822 ou en 830, pour rendre hommage à son grand-père et soutenir sa famille dans une situation difficile, ce qui donne à son œuvre hagiographique ce caractère atypique si souvent remarqué. Pourtant, il y a de

51. *Vie de Théodore de Sykéôn*, éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE, Bruxelles 1970 (Subsidia Hagiographica 48): c. 5, 7, 8, 12, 15; c. 55, 59.
52. Sur ce monastère, voir R. JANIN, *Égl. et Mon.*, I, p. 69 et 77-78. Voir surtout C. KIRCH, Nicephori Scevophylacis, Encomion in S. Theodorum Syceotam, *Anal. Boll.* 20, 1901, p. 249-272, où est éditée la très intéressante *translatio* des reliques de Théodore à Constantinople, écrite par Nicéphore, *skevophylax* des Blachernes au IX[e] siècle. Les bœufs qui transportent la relique de Théodore de Sykéôn s'arrêtent miraculeusement devant l'église Saint-Georges que possédait une femme, qui remet tout son bien à l'église et y habite; sous Constantin V, outré par la *panygiris* où se pressait le peuple, l'empereur brûle l'église, mais comme tout le monde pleure au palais et qu'il craint de ne plus être soutenu dans les combats, il la reconstruit; il y a là un *iatreion*. Ce texte prouve que, dès le IX[e] siècle, Théodore de Sykéôn a été confondu à Constantinople avec les Théodore militaires. Cf. sur ce point l'article de M. Kaplan, Les sanctuaires de Théodore de Sykeôn, dans le présent recueil p. 75-77, dont le point de vue diffère légèrement du nôtre.
53. (..) τὸ μοναστήριον τὸ ἐπιλεγόμενον εἰς τὴν Κρίσιν - καὶ Ῥοδοφύλιόν τινες αὐτὸ καλοῦσιν, παρθένοι δὲ σεμναὶ ἐν αὐτῷ οἰκοῦσιν -: *V. Phil.*, p. 151.
54. Date de la mort de Philarète, cf. n. 26.
55. Constantin épouse Théodotè en septembre de la 4[e] indiction, c'est-à-dire en septembre 795 (THÉOPHANE, p. 470).

sa part un effort pour donner à son grand-père la carrure habituelle du saint : durant sa vie, Philarète ne fait aucun miracle, puisque sa qualité d'homme de Dieu tient à sa bonté et à sa générosité ; mais mort, il en fait un : un possédé, Kaukos, qui l'avait bien connu, est délivré de son esprit impur en touchant son cercueil sur le chemin du monastère de *Krisis*. C'est la seule concession de Nicétas au modèle hagiographique, et encore est-elle légère, car le miracle est traité fort simplement. Cela aurait pu être, pourtant, une amorce convenable pour faire du tombeau de Philarète à *Krisis* un *iatreion*, et pour accroître ainsi le prestige et les revenus du monastère. Pour autant que l'on sache, cela ne fut pas, sans doute pour les raisons politiques que l'on vient d'expliquer. Le *Synaxaire* entérine cet état de choses : à la date du 2 décembre, Philarète a droit à une notice où il est dit que son tombeau est au monastère de *Krisis*, sans mention de synaxe ni de miracles[56].

André *in Crisi* vient à point relever les affaires du monastère. Il existe deux *Vies d'André in Crisi*, une Vie prémétaphrastique (BHG 111)[57], que nous appellerons Vie I, et une Vie métaphrastique (BHG 112)[58]. Elles diffèrent peu l'une de l'autre et sont formelles : André fut martyrisé par Constantin V et son tombeau se trouve à *Krisis*[59]. La Vie métaphrastique est plus claire à ce propos que l'autre car elle se présente comme ayant été prononcée au monastère de *Krisis*, où, «maintenant», des guérisons ont lieu sur le tombeau du saint[60]. Le *Synaxaire* confirme la sépulture à *Krisis*[61]. Voilà donc au début du Xe siècle, puisque André *in Crisi* est obligatoirement antérieur à la constitution du corpus métaphrastique, un nouveau saint pour le monastère de *Krisis* et celui-là a un *iatreion*.

Cela force à s'occuper un peu des *Vies d'André*. Ces deux *Vies* sont éminemment suspectes : pas un nom propre, un saint qui arrive de Crète pour pourfendre l'hérésie du «tyran», se précipite au palais de Saint-Mamas pour le confondre, trouve le «tyran» baignant dans le sang des pieux hommes à qui il fait subir un interrogatoire, et prend valeureusement la parole pour l'injurier. L'entrevue entre le saint et l'empereur occupe les trois quarts du texte et reprend des thèmes présents dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, notamment celui du «polymorphisme» de l'empereur qui tente, à plusieurs reprises, de séduire le saint par la douceur. La fin d'André, tiré dans les rues de Constantinople et mis à mort sur le forum du Bœuf par un marchand de poisson, qui lui coupe le pied, est calquée sur celle d'Étienne le Jeune, à qui un vendeur de poisson,

56. Τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ ἔθετο ἐν τῇ μονῇ τῆς Κρίσεως : *Synax. CP*, 270[33].
57. BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 135-142 ; copiée sur le *Coislin* 110, dont Ehrhard dit que c'est un manuscrit du ménologe copié sur un modèle qui précède de peu Métaphraste (A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, Leipzig 1936, I, p. 467).
58. BHG 112 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 142-149 = PG 115, 1109-1128.
59. Des orthodoxes tirent le corps du saint du charnier où on l'avait jeté et lui donnent une sépulture sainte au lieu nommé *Krisis* (BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 141) ; le corps est déposé «de manière sacrée dans un lieu sacré dont le nom est *Krisis*» (BHG 112 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 149 = PG 115, 1128 B).
60. καὶ νῦν ἐστιν ἡμῖν ἐξ ἐκείνου διηνεκὴς θησαυρός,· εἴτε (...) γὰρ νόσῳ πιέζεταί τις, εἴτε (...), πάντα μετὰ πίστεως ἐκεῖ παρελθὼν ἀποθήσεται (BHG 112 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 149 = PG 115, 1128 B).
61. Τὸ δὲ τίμιον αὐτοῦ λείψανον εἰς τὸν τῶν κακούργων ἀπορρίπτεται τόπον, ᾧ Κρίσις τὸ ὄνομα, *Synax. CP*, 19 octobre, 152. Même mention au 20 octobre, dans le ms. Cb, *ibid.*, 153[50].

au même endroit, fait éclater la cervelle[62]. Enfin, il y a des parallèles textuels entre la Vie I et la *Vie d'Étienne le Jeune*[63]. Première conclusion : la Vie d'André primitive, que ce soit la Vie I ou son modèle, est inventée de toutes pièces. C'est un texte hagiographique construit à partir de deux modèles : le *topos* de l'entrevue du saint avec le persécuteur, *topos* hagiographique s'il en fut[64], et la *Vie d'Étienne le Jeune*. La proximité avec cette dernière permet de préciser la date de la Vie I : elle ne peut être antérieure à 809[65]. On ne voit guère par qui d'autre que le monastère de *Krisis* une telle *Vita* aurait pu être écrite. L'absence de noms propres, dans les deux *Vies*, fait ressortir celui du lieu où est déposé le saint et, d'autre part, la Vie métaphrastique, prononcée à *Krisis*, affirme que le tombeau d'André fait «ici et maintenant» des miracles : cela paraît presque être une signature.

Reste à dater la rédaction de la Vie I d'André *in Crisi*. Elle peut avoir été écrite en effet soit entre 809 et 815, soit après 842. On pencherait plutôt pour la seconde solution parce que Joseph l'Hymnographe, *skévophylax* du patriarche Ignace, a composé un long canon en l'honneur d'André, où il est question de son martyre, et surtout de son tombeau, qui fait de nombreuses guérisons, de son corps qui reste incorrompu aux yeux de tous et qui illumine les âmes de ceux qui viennent vers lui, avec une transparente allusion au monastère de *Krisis*[66]. Il est raisonnable de penser que le canon et la *Vie* sont contemporains et datent de la période qui suit le rétablissement des images.

On peut donc affirmer, sans trop de chances de se tromper, au vu des arguments exposés ci-dessus, que la *Vie* prémétaphrastique d'*André in Crisi* a été écrite peu après le rétablissement des images par ou pour le monastère de

62. Le forum du Bœuf est absent de la Vie métaphrastique mais présent dans la Vie I (BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 141) ; le marchand de poissons au forum du Bœuf dans la *Vie d'Étienne le Jeune* : PG 100, 1177 AB.

63. I. ŠEVČENKO (Hagiography, p. 114-115) en a déjà fait la remarque et a conclu à l'inexistence du saint. Exemples de parallèles textuels : la description de l'état des gens pieux martyrisés à Saint-Mamas (BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 137-138) ressemble, en plus outrée, à celle de l'état physique des moines emprisonnés avec Étienne (PG 100, 1160 C) ; André emploie la même expression qu'Antoine, moine crétois, dont le martyre est raconté dans la *Vie d'Étienne le Jeune* : «À Dieu ne plaise que je renie (piétine, *Vie d'Étienne*), mon Dieu, ta sainte image...» (BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 139 ; PG 100, 1164 C), et la même aussi qu'Anne devant l'empereur dans la *Vie d'Étienne le Jeune* : «Je me tiens devant toi : fais ce que tu veux à mon sujet, châtie, égorge» (BHG 111 : *Acta SS*, Oct. VIII, p. 139 ; PG 100, 1129 B).

64. Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires*, 2e éd., Bruxelles 1966, spécialement p. 171-207.

65. Étienne le Diacre dit avoir écrit la *Vie d'Étienne le Jeune* quarante-deux ans après la mort du saint (PG 100, 1072 C), soit en 809, puisqu'il fait naître Étienne le Jeune quelques jours après l'intronisation du patriarche Germain (PG 100, 1077 D), le 11 août 715 (THÉOPHANE, p. 384), et le fait mourir en novembre, dans sa 53e année (PG 100, 1177 D), c'est-à-dire en novembre 767. P. SPECK (*Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen*, Berlin 1990 (Ποικίλα Βυζάντινα 10) particulièrement p. 228 s.) a proposé une datation plus tardive, qui, pour un certain nombre de raisons, trop longues à expliquer ici, n'emporte pas la conviction.

66. Sur Joseph l'Hymnographe, cf. l'excellent article de D. Stiernon dans le *Dictionnaire de Spiritualité*. Le canon, dont le Théotokion a l'acrostiche ΙΩΣΗΦ, est cité, dans une traduction latine, par les Bollandistes (*Acta SS*, Oct. VIII, p. 134) et est édité dans les *Ménées*, au 17 octobre (par exemple, éd. de Venise, 1777, p. 105-106). L'allusion est la suivante (cf. n. 53) : ὡς κρίνον ἡδύπνοον, ὡς ῥόδον, Πάτερ, ἤνθυσας.

femmes de *Krisis*. Le monastère aurait ainsi rétabli ses affaires après 842 et remplacé un saint réel mais embarrassant, Philarète, par un saint qui, parce qu'il n'a pas existé, peut être paré de toutes les vertus nécessaires, André. André est infiniment supérieur à Philarète : non seulement, il ne cumule pas tous les inconvénients qui disqualifient Philarète et sa famille, un mode de vie et de pensée «iconoclaste», la querelle mœchienne, des relations étroites avec la famille de Constantin V et celle de Théophile, mais encore il lave le monastère de cet embarrassant passé en en faisant *a posteriori* un lieu de résistance à «l'iconoclasme». Le mécanisme est proche de celui que l'on a vu à l'œuvre pour le monastère de Dame Euphrosyne, même s'il est mis en place beaucoup plus tôt : le monastère reste mais crée, au moyen d'une *Vita*, un nouveau saint qui lui permet de garder un tombeau à reliques, c'est-à-dire un tombeau à miracles, qui procure prestige et revenus.

Reste à voir sur quel substrat a pu être construit le personnage d'André. La *Chronique* de Théophane fournit un André martyr sous Constantin V : en 761, Constantin a fait fouetter à mort à l'hippodrome de Saint-Mamas un moine André, appelé Calybite, reclus aux Blachernes, parce qu'il lui reprochait son impiété et l'appelait nouveau Valens ; il a fait jeter son corps dans le Bosphore mais ses sœurs l'ont récupéré et l'ont enterré à l'emporion de Leukadios[67]. Certains traits du personnage de la *Chronique* se retrouvent dans les *Vies d'André* : son nom, sa qualité de moine, son martyre à Saint-Mamas. D'autres ont disparu : les Blachernes, le tombeau à Leukadios grâce à l'intervention des sœurs. Il paraît probable, les martyrs étant fort peu nombreux sous Constantin V, que cet André a servi à la constitution de celui dont la *Vita* fut écrite par le monastère de *Krisis*. La disparition des Blachernes et de la sépulture à Leukadios peut se comprendre par le fait que, du point de vue de *Krisis*, l'église des Blachernes et l'église de Leukadios, qui a servi de sépulture au martyr, sont des institutions dont l'existence concurrence son projet, et qu'il est préférable de taire.

Sous le même nom d'André, le *Synaxaire* connaît aussi un martyr persécuté par Constantin V, mais il le présente à première vue comme un personnage distinct d'André *in Crisi*, puisqu'il en fait l'un des martyrs tués en même temps qu'Étienne le Jeune. Au 28 novembre, date où est fêtée la mémoire de ce dernier, le *Synaxaire* a une notice qui résume la *Vie d'Étienne le Jeune* jusqu'à son martyre, puis qui ajoute que deux des moines emprisonnés avec lui au prétoire, André et Pierre, ont été en même temps que lui traînés dans les rues de Constantinople et mis à mort, et que leur synaxe est célébrée conjointement avec celle d'Étienne le Jeune[68]. Or, dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, le saint, qui meurt seul, n'est prisonnier ni avec un André ni avec un Pierre, et le seul Pierre cité dans le texte est un reclus aux Blachernes, dont le martyre est raconté par le saint quand il est au prétoire[69]. Ce Pierre, déjà dans la *Vie d'Étienne le Jeune*, semble être le résultat de l'amalgame des deux moines dont la *Chronique* de

67. THÉOPHANE, p. 432. Sur l'emporion de Leukadios, cf. R. JANIN, *Égl. et Mon.*, II, p. 425, d'où il ressort qu'il devait se trouver sinon au cap Leukatè, à l'embouchure du golfe de Nicomédie, du moins sur la côte entre Chalcédoine et ce cap.
68. *Synax. CP*, 28 novembre, 262-263.
69. PG 100, 1165 C.

Théophane cite le martyre sous Constantin V, André le Calybite, reclus aux Blachernes, martyrisé en 761, et Pierre le Stylite, martyrisé deux ans après Étienne le Jeune en 767[70]. Voilà donc dans le *Synaxaire* un André tout court compagnon d'Étienne le Jeune, dont l'existence est plus que douteuse puisque la *Vie d'Étienne le Jeune* n'y fait pas allusion, et qui a toute chance d'avoir été inventé à partir de la mention, dans la *Chronique* de Théophane, d'un André tué sous Constantin V. Le *Synaxaire* a associé à Étienne le Jeune les martyrs connus par le texte de la *Chronique*, en en faisant ses compagnons de geôle et de martyre. Il a pratiqué volontairement un regroupement, derrière le plus connu des martyrs, de tous ceux qui avaient eu à subir les rigueurs de Constantin V.

Or il s'avère que le *Synaxaire* confond cet André compagnon d'Étienne le Jeune avec André *in Crisi*. À la date du 19 octobre, en effet, il consacre une notice à André *in Crisi*, qui est le résumé de sa *Vita* et qui ne cite pas Étienne le Jeune[71]; mais de nombreux manuscrits (dont le plus ancien, H) célèbrent, au 20 octobre, la mémoire des «nouveaux martyrs André, Étienne, Paul et Pierre», dont l'un précise qu'ils ont été martyrisés sous Constantin V et ensevelis au lieu dit *Krisis*[72]. Il y a donc dans le *Synaxaire* une espèce de pot commun des «martyrs de l'iconoclasme» dont les membres se démultiplient de façon quasi biologique. L'André d'Étienne le Jeune, fêté le 28 novembre, et André *in Crisi*, fêté entre le 17 et le 20 octobre, sont des clones d'André le Calybite, reclus aux Blachernes, qui lui-même est absent du *Synaxaire*, mais dont on trouve la trace dans un manuscrit, à la date du 16 mai, sous la forme «Pierre flagellé aux Blachernes sous Constantin V»[73].

Il ne fait pas de doute que le personnage d'André *in Crisi* est une invention liée à la réécriture, sans doute à la fin du IXe siècle, de l'histoire de ce qui est communément appelé le premier iconoclasme. Le patriarcat était particulièrement intéressé à cette entreprise, comme le montre, par exemple, la *Passio des Martyrs de la Chalcé* (BHG 1195)[74], mais le monastère de femmes de *Krisis* y a participé pour son propre compte. Le monastère pouvait d'ailleurs aisément prétendre, à cause de sa localisation, à la possession de reliques de martyrs de la période: il était en effet proche de la fosse des condamnés[75], souvent appelée par les textes «*ta Pelagiou*»[76], où furent jetés les corps des martyrs et dont il tirait peut-être son nom («Jugement»)[77]. Cela le situe au sud-ouest de la ville, entre le mur de Constantin et celui de Théodose, environ à

70. Pierre le Stylite (ἀπὸ πέτρας: traduction d'Anastase le Bibliothécaire «a metra» (?), THÉOPHANE, II, p. 292), martyrisé après la mort du patriarche Constantin à la 6e indiction (=767): THÉOPHANE, p. 442.
71. *Synax. CP*, 151-152.
72. H: *Synax. CP*, 152^{34-35}; autres manuscrits: *Synax. CP*, 152-153.
73. *Synax. CP*, 689^{52}.
74. Sur ce point, cf. M.-F. AUZÉPY, La destruction de l'icône du Christ de la Chalcé par Léon III: propagande ou réalité?, *Byz.* 60, 1990, p. 445-492, spécialement p. 466-471 et 491.
75. BHG 111: *Acta SS*, Oct. VIII, p. 141; BHG 112: *Acta SS*, Oct. VIII, p. 148 = PG 115, 1125 C-1128B; cf. n. 55.
76. Étienne le Jeune jeté à *ta Pelagiou* ἐν τῷ τῶν βιοθανάτων λάκκῳ: THÉOPHANE, p. 437; *Vie d'Étienne le Jeune*, PG 100, 1177; le patriarche Constantin et Pierre le Stylite jetés à *ta Pelagiou*: THÉOPHANE, p. 442.
77. Cf. le texte du Synaxaire cité *supra*, n. 61.

mi-chemin entre le monastère du Stoudios et l'ancien cimetière Saint-Mocius, dans la même partie de la ville que le couvent de Dame Euphrosyne[78].

Il est par ailleurs probable que l'introduction, dans le *Synaxaire*, des «martyrs de l'iconoclasme», persécutés sous Constantin V, date du second patriarcat d'Ignace et est liée à l'invention par celui-ci des corps des martyrs de la Chalcé, c'est-à-dire des «martyrs de l'iconoclasme» du temps de Léon III. On trouve en effet dans l'affaire des martyrs de la Chalcé un certain air de familiarité avec les lieux et les personnages évoqués à propos du monastère de *Krisis* et d'André. Dans la *Passion des martyrs de la Chalcé*, c'est une femme qui apparaît au patriarche Ignace pour le prévenir qu'elle et ses compagnons, qui avaient été jetés après leur mort à *ta Pelagiou*, se trouvent au couvent d'Aninas, près de saint Mocius[79], et c'est Joseph l'Hymnographe, *skevophylax* d'Ignace, que nous avons vu vanter les mérites d'André *in Crisi*, qui sait où se trouve ce monastère et permet au patriarche de retrouver les corps des saints[80]. Enfin, en 1200, Antoine de Novgorod visite dans cette partie de la ville un couvent de femmes où sont enterrés ensemble dix martyrs et, au-dessus d'eux, «la princesse vierge», qui furent martyrisés par Constantin V[81]. Les dix martyrs et la princesse sont très certainement les martyrs de la Chalcé, Marie et sa compagnie[82]; quant au monastère, il n'est pas impossible que ce soit le monastère de *Krisis* lui-même, comme le pensait J. Pargoire[83], mais, en l'état actuel des connaissances, cela ne peut pas être prouvé. Quoiqu'il en soit, la proximité, sinon l'identité, des lieux, le fait que dans les deux cas les martyrs font partie d'un groupe, l'intervention de Joseph, la place des femmes enfin, montrent que l'on se situe dans la même nébuleuse, celle qui, autour du patriarcat, au moment du deuxième patriarcat d'Ignace, met en place la figure des martyrs de la période précédente et qui en tire profit : le monastère de femmes de *Krisis*, avec la *Vie d'André in Crisi*, est lié d'une façon certaine à ce groupe de gens et à cette entreprise, mais les modalités de cette relation, dont nous ne connaissons que les résultats, ne peuvent être précisées.

78. Cf. R. JANIN, *Égl. et Mon.*, I, p. 28-31 ; voir aussi J. PARGOIRE, Constantinople : Saint-André de Crisis, *EO* 13, 1910, p. 84-86, et G. P. MAJESKA, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984 (Dumbarton Oaks Studies 19), p. 314-315. L'église du monastère a servi de base à la mosquée Koca Mustafa Paça Camii. Description et photos dans W. MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977, p. 172-176.

79. Marie dit : «nous sommes enterrés près du grand saint Mocius dans le monastère du saint thaumaturge Aninas» et l'auteur ajoute : οὕτω γὰρ ἐν τοῖς πατριαρχικοῖς κώδιξιν ἡ μονὴ ἀναγράφεται, ce qui ferait penser que le monastère est généralement connu sous un autre nom (*Acta SS*, August. II, 445 F-446 D). Le monastère possédait une église de saint Démétrius (*ibid.*, 445 A).

80. *Ibid.*, 446 E-447 A.

81. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889 p. 103. D'après I. SORLIN, le texte russe laisse plutôt entendre que se trouve au-dessus des reliques des dix martyrs non pas les reliques de la «princesse», mais une représentation figurée du corps de cette dernière (Hr. M. LOPAREV, Kniga palomnik Antonija arhiepiskopa Novgorodskogo, *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, 17, 3, Saint-Petersbourg 1899, p. 26).

82. La *Passion des martyrs de la Chalcé* note qu'Ignace a retrouvé le corps de la martyre au-dessus des corps de ses compagnons (*Acta SS*, August. II, 447 A).

83. J. PARGOIRE, *Constantinople*, cité n. 78, p. 85.

André *in Crisi* a enfin une autre qualité, qui est sans rapport avec «l'iconoclasme» : il est Crétois. Cette origine crétoise est formulée de manière ambiguë dans les deux *Vies d'André*. Selon BHG 111, il vivait pieusement ἐν τῷ ἐπιλεγομένῳ τῆς Κρήτης κάστρῳ[84]. Faut-il comprendre qu'il vivait dans un lieu dit *Kastron* en Crète, ce qui, entre parenthèses, n'est pas trop difficile à inventer, ou bien, ce qui paraît plus probable, que c'est la Crète elle-même qui est métaphoriquement comparée à un *kastron* ? La Vie métaphrastique n'est pas moins ambiguë : ἤνεγκε αὐτὸν ἡ εὐγνωμοτάτη ποτὲ τῶν πόλεων Κρήτη[85]. Rien d'autre sur la Crète dans les deux *Vies d'André*, puisque André fait la traversée jusqu'à Constantinople dès que la politique religieuse de Constantin V est rendue obligatoire, et qu'il n'est pas question de l'application de cette politique en Crète mais de cette politique en général.

Tout cela fait penser que l'origine crétoise d'André n'a pas plus de fondement que les autres éléments contenus dans les *Vies* d'André. Mais dans ce cas, pourquoi le faire naître en Crète, puisque toutes les origines étaient possibles et que, *a priori*, elles se valaient toutes ? Certes la quasi-homophonie - André *in Crisi*, André *Kritikos* - pouvait comme naturellement amener ce choix, mais il existait un autre André de Crète, André l'hymnographe, évêque de Crète au début du VIIIe siècle[86]. L'origine crétoise d'André *in Crisi* n'aurait-elle point été choisie pour faire naître l'équivoque entre deux personnages, le saint que l'on était en train d'inventer et le fameux évêque de Crète, André ?

André de Crète est un personnage bien intéressant et on peut se demander pourquoi l'iconodoulie triomphante ne s'en est pas emparé. Certes, il avait un léger défaut, il avait signé l'anathème du VIe concile à la demande de Philippikos[87], mais ce n'était pas une faute rédhibitoire puisque Germain, futur patriarche de Constantinople, en avait fait autant, et que cela n'a pas gêné sa carrière posthume de grande figure de l'iconodoulie. Sinon, André de Crète avait tout pour plaire : diacre de Sainte-Sophie, orphanotrophe, puis évêque de Crète, prédicateur si prolixe qu'il a lassé la patience des éditeurs[88], hymnographe et auteur du Grand Canon[89], son palmarès est impressionnant. De plus, il s'est insurgé dans ses discours contre la nouvelle politique de Léon III contre les icônes[90], et il y a de bonnes chances pour qu'il soit mort en exil, à Mytilène en 740[91]. Au vu de tout cela, on ne peut que s'étonner que cet homme qui

84. *Acta SS*, Oct. VIII, p. 137.
85. *Acta SS*, Oct. VIII, p. 143 = PG 115, 1112 C.
86. Sur André de Crète, voir H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 500-503.
87. THÉOPHANE, p. 382.
88. Cf. la récapitulation de la *CPG*, V, *s. v.*, où l'on voit le nombre des discours inédits.
89. Cf. *CPG*, IV, 8219.
90. Aux exemples cités par S. VAILHÉ (Saint André de Crète, *EO* 5, 1901-1902, p. 387), on peut ajouter l'*Homilia in s. Nicolaum* (PG 97, 1192-1205), qui ne fait pas directement allusion à l'iconoclasme mais qui décrit une Église où sévit une erreur, où les panégyrics des saints sont remplacées par des pompes helléniques et, métaphoriquement, où l'empereur est mauvais. Même allusion à des empereurs qui doivent être remis dans la voie droite et confinés dans leur rôle dans l'*Homilia in circumcisionem et in s. Basilium* (PG 97, 929).
91. La *Vie d'André* évêque de Crète, écrite par Nicétas patrice et questeur (BHG 113), est une vie fiable, rédigée probablement peu après la mort du saint, sous Constantin V (cf. L. G. WESTERINK, *Nicétas Magistre, Lettres d'un exilé (928-946)*, Paris 1973, p. 45-46; voir

avait courageusement défendu les icônes et avait probablement subi les conséquences de cette prise de parti, n'ait pas eu par la suite la place de confesseur qui aurait dû lui revenir. Et s'étonner aussi de le voir resurgir, au IXe siècle, sous la forme empruntée d'un faux martyr de «l'iconoclasme», au monastère de femmes de *Krisis*.

Il faut donc tenter de voir ce qu'André de Crète peut avoir de commun avec ce monastère. On ne peut relever que quelques détails. André de Crète s'est beaucoup préoccupé des femmes : ses canons concernent exclusivement les femmes[92], et il a au moins écrit un éloge de saint à la demande de la mère higoumène d'un monastère de femmes[93] ; d'autre part, il est, comme Joseph, hymnographe. C'est peu, mais explique peut-être qu'on le voie réapparaître, quoique méconnaissable, dans un monastère de femmes. On formulerait volontiers l'hypothèse que l'hagiographe écrivant pour le compte du monastère de *Krisis* la vie fictive d'André martyr de l'iconoclasme, a volontairement donné à son héros une origine crétoise, de sorte qu'il pût être confondu avec André de Crète. Le but était probablement d'enlever sinon les reliques, puisque le corps d'André de Crète était à Sainte-Anastasie[94], du moins le culte d'André de Crète à un autre lieu de culte constantinopolitain, peut-être à un autre monastère de femmes de la capitale. En tout cas, même si l'hypothèse n'est pas juste, le résultat est là : quelques siècles plus tard, les pélerins russes baisent la relique d'André de Crète au monastère de *Krisis*[95]. La confusion est d'ailleurs mise en place assez tôt, puisque le *Synaxaire* fête le 16 juillet cette créature monstrueuse, «Pierre le nouveau»[96], évêque de Crète dont on a coupé les pieds[97], qui tient son nom de Pierre le stylite, martyr de l'iconoclasme cité par la *Chronique* de Théophane, son martyre d'André *in Crisi* et sa qualité d'André de Crète.

De ce parcours des monastères liés à la famille de Philarète, on peut tirer quelques conclusions. L'une concerne leur localisation : ils sont tous situés entre le mur de Constantin et le mur de Théodose, non pas au centre de la ville, mais assez loin de lui, près du mur terrestre. Le monastère de Dame Euphrosyne et celui de *Krisis* sont proches l'un de l'autre, à l'angle sud-ouest de la ville. Celui de la Théotokos de la porte *Pemptou* est plus au nord, également à proximité du mur, comme son nom l'indique. Notons que, si l'on cédait à la tentation d'identifier Saint-Georges *ta Praipositou* avec Saint-Georges le Sykéote, ce dernier monastère ne serait pas très éloigné de celui de la Théotokos,

cependant les réserves de I. ŠEVČENKO, Hagiography, p. 127 et n. 105 b), ce qui peut expliquer sa prudence. Elle date la mort du saint d'une huitième indiction, qui ne peut être que 740, et présente le dernier départ d'André de Constantinople d'une manière telle que l'on peut comprendre qu'il s'agit d'un départ involontaire, en un mot d'un exil (A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, Jérusalem 1888, réimp. Bruxelles 1963, p. 178-179).

92. Canons sur la conception de sainte Anne (PG 97, 1306-1316), sur la naissance de la Vierge (*ibid.*, 1316-1334), canon sur Marie l'Égyptienne ou Grand Canon (*ibid.*, 1334-1385).

93. La *Laudatio in s. Patapium* (BHG 1428) fut commandée à André par la mère higoumène du monastère dit «des Égyptiens» (PG 97, 1237 B ; 1240 C).

94. BHG 113 (cf. n 91), p. 178. Un seul manuscrit du *Synaxaire*, Sa, du XIIe siècle, mentionne une synaxe d'André de Crète à *tou Kanstrisiou* (*Synax. CP*, 149[40]).

95. G. P. MAJESKA, *Russian travelers*, cité n. 78, p. 314.

96. *Synax. CP*, 824[16].

97. *Synax. CP*, 14 juillet, 820[57].

puisque Saint-Georges le Sykéote est proche de la citerne d'Aétius[98]. Cette localisation est-elle due au fait qu'au IX[e] siècle, on bénéficiait là de l'avantage d'être à l'intérieur de la ville tout en goûtant le calme de la campagne ?

D'autre part, trois sur quatre de ces monastères sont des monastères de femmes et deux d'entre eux, celui de Dame Euphrosyne et celui de *Krisis*, sont de riches et puissants monastères qui ont duré jusqu'à la conquête turque et même au-delà. Cette durée n'est pas un don du ciel : on a vu que ces monastères, prestigieux à l'époque «iconoclaste», et honorés, à cette époque, des dons et des corps de puissants membres de l'aristocratie, ont dû faire un sérieux effort pour garder leur position après le rétablissement de l'orthodoxie. Cet effort s'est appuyé sur une production hagiographique qui a bâti, de pièces et de morceaux, des saints nouveaux et artificiels, permettant ainsi aux deux monastères d'implanter, probablement sur les corps fameux acquis à la période «iconoclaste», de nouveaux cultes. Dans la période qui suit le rétablissement de l'orthodoxie, la nécessité de se mettre au goût du jour, c'est à dire de couper tout lien avec la période précédente tout en gardant le prestige acquis alors, a conduit ces monastères à des montages hagiographiques hallucinants, mais dont chaque élément, quand on les examine du point de vue du monastère concerné, a un sens. Par ailleurs, on ne peut qu'être frappé du fait que cette actualisation a abandonné de bons candidats à la sainteté, qui avaient réellement existé aux VIII[e] et IX[e] siècles, comme Philarète, Euphrosyne ou André de Crète, au profit de créatures artificielles, formées à partir de bribes de textes et de culte, comme Euphrosyne la Jeune ou André *in Crisi* et ceux qui l'accompagnent dans le *Synaxaire*. Il y a eu là un effort calculé pour anéantir la période et ses acteurs, qu'ils eussent été bons ou mauvais, et pour en présenter une figure entièrement reconstruite. Le fait que le *Synaxaire* soit au cœur de cette entreprise laisse penser qu'elle fut d'initiative patriarcale, mais certains monastères, comme on l'a vu pour *Krisis*, ont dû la prévenir ou l'accompagner. Il faudrait pouvoir mener l'analyse pour d'autres monastères que *Krisis* afin de voir si, dans les autres cas, on retrouve la main du patriarche Ignace. Pour cela, il faudrait reprendre le *Synaxaire* en notant toutes les relations qui lient les saints les uns aux autres, et ces saints avec les lieux où sont célébrées les synaxes, puis comparer les résultats avec les *Vitae* des saints, quand elles existent. Il n'est pas sûr que le jeu en vaille la chandelle. On terminera en remerciant Nicétas, petit-fils de Philarète, d'avoir aidé à reconnaître les grossières ficelles dont usent les hagiographes qui lui ont succédé. Son œuvre claire et presque gaie réconcilie avec les moines byzantins.

Marie-France Auzépy
Université Paris VIII

98. R. JANIN, *Égl. et Mon.*, I, p. 78.

L'ENKLEISTRA DANS LES ÉCRITS DE NÉOPHYTOS LE RECLUS

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Le cas de Néophytos le Reclus est singulier à bien des égards. Tout d'abord, il n'est pas si courant dans la littérature hagiologique de voir un reclus diriger une communauté. Ensuite, l'ensemble des sources sur Néophytos provient de sa plume, si bien qu'il est lui-même son propre hagiographe. Enfin, Néophytos semble avoir lui-même organisé son culte posthume, en mettant en place les principales composantes : le sanctuaire centré sur le tombeau (destiné à recevoir ses reliques) et l'iconographie. Tous éléments qui pourraient donner de Néophytos l'image d'un moine saisi par la vaine gloire, si la simplicité de ces confidences n'inclinait plutôt à y voir l'indice d'une grande naïveté, voire d'une enfantine transparence.

Toujours est-il que les rapports entre Néophytos et son sanctuaire, l'*Enkleistra*, revêtent une coloration particulière. Aussi tâcherons-nous de discerner dans les deux œuvres autobiographiques de Néophytos (la *Typikè Diathèkè* et la *Théosèmeia*) les éléments qui permettent de se faire une idée de l'*Enkleistra* du temps et dans l'esprit de son fondateur[1].

I. NÉOPHYTOS LE RECLUS

Un bref rappel de la vie de Néophytos permettra de situer le personnage et les circonstances dans lesquelles il édifia l'*Enkleistra*.

A. Principales étapes de sa vie

Né en 1134 près de Leukara au sud de Chypre, Néophytos entre en 1152 au monastère Saint-Chrysostome de Koutzoubendi. En 1159, âgé de 25 ans, il entreprend un pèlerinage aux Lieux Saints, et la visite de Saint-Sabas détermine sa vocation d'ermite. De retour à Chypre, il quitte son monastère

1. La liste des œuvres de Néophytos et la bibliographie peuvent être consultées dans D. STIERNON, Néophyte le Reclus, *Dictionnaire de Spiritualité* XI, 1982, col. 99-110. Les vestiges du monastère de Néophytos ont été décrits par C. MANGO, E. HAWKINS, The Hermitage of saint Néophytos and its wall-paintings, *DOP* 20, 1966, p. 21 s. D'autre part, j'ai bénéficié de précieuses indications de la part de Monsieur B. Englezakis. Enfin, cette étude était terminée quand j'ai eu connaissance de l'ouvrage de C. GALATARIOTOU , *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991.

Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11)

et gagne Paphos d'où il compte s'embarquer vers le Latros. À la suite de mésaventures qui lui font connaître la prison, il se retrouve sans le sou, incapable de quitter l'île, et se retire vers l'intérieur du pays à la recherche d'un lieu de solitude. Le 24 juin de cette même année, il découvre une grotte, non loin de Paphos, l'aménage et s'y installe : cette grotte constitue la première *Enkleistra* (Réclusion).

Au bout de six ans, en 1165, le nouvel évêque de Paphos, Basile Kinnamos, persuade Néophytos d'accepter à la fois le sacerdoce et la présence de frères auprès de lui. Il agrandit en conséquence l'*Enkleistra* qui, de simple grotte aménagée en ermitage, se transforme en un monastère troglodyte, pourvu d'une église dédiée à la Sainte Croix : monastère et église sont terminés en 1183. Durant ce temps, la vocation de Néophytos subit une évolution : devenu supérieur d'une communauté de moines, il se mue en écrivain pour l'édification de ses frères moines ainsi que de son frère de sang Jean, économe puis higoumène de Saint-Chrysostome.

En 1196, l'afflux des visiteurs pousse Néophytos, en quête de solitude, à s'installer dans une grotte située plus haut dans la falaise : la *Néa Sion*. Le récit de l'édification de cette «*Enkleistra* d'en haut» fait l'objet de la *Théosèmeia*, où Néophytos narre ses mésaventures et l'intervention spéciale de la Théotokos pour le tirer d'un mauvais pas.

Ayant vécu encore près de 25 ans dans sa nouvelle réclusion, Néophytos meurt en 1219.

B. Textes autobiographiques de Néophytos

Dans l'œuvre prolixe de Néophytos, deux textes essentiellement autobiographiques nous renseignent abondamment sur le monastère :

1. La *Typikè Diathèkè*

La *Typikè Diathèkè* est notre principale source pour la vie de Néophytos et pour la construction de son monastère.

Néophytos la rédigea peu de temps avant sa mort, en 1214. Il s'agit de la seconde version de son *Typikon* (la première, que nous n'avons pas, fut rédigée vers 1178), conçue pour adapter la règle, prévue pour quelques ermites, à une communauté plus nombreuse[2].

La *Typikè Diathèkè* contient tout d'abord une autobiographie très pittoresque de Néophytos. Plusieurs chapitres décrivent plus concrètement l'*Enkleistra* :

- le chapitre 5 relate le creusement de la première *Enkleistra*, de 1159 à 1183.

- le chapitre 13, *in fine*, contient le texte d'un *aphorismos* que Néophytos fit graver dans le narthex de l'église.

2. I. TSIKNOPOULOS a publié deux éditions de la *Typikè Diathèkè* : l'une, en fascicule, parut en 1952 à Larnaca. La seconde, plus élaborée, se trouve dans son recueil *Kypriaka Typika*, Leucosie 1969. C'est cette seconde édition que nous utilisons.

- le chapitre 14, sur le choix du Reclus (ἔγκλειστος) qui doit succéder à Néophytos, comporte des indications sur les deux *kellia* du Reclus (celui «d'en haut» et celui «d'en bas»).
- le chapitre 18 décrit le jardin du monastère.
- le chapitre 19 évoque la porte du monastère.
- le chapitre 20 est une description détaillée des diverses constructions de l'*Enkleistra*.
- le chapitre 24 décrit abondamment le tombeau de Néophytos ; il est d'une grande importance pour connaître le statut de la grotte primitive.

2. La *Théosèmeia*

La *Théosèmeia*, ou récit des merveilles de Dieu en faveur de son serviteur Néophytos, fut rédigée en 1199, lors de la construction de la *Néa Sion*, ou seconde *Enkleistra*. En voici le titre exact: «De Néophytos, prêtre, moine et reclus, ὑπόμνημα sur le secours divin qui lui a été procuré de façon étonnante (παραδόξως) et qui l'a arraché à une mort prématurée par la pierre et la falaise, mort que le tout mauvais démon avait machinée contre lui, mais qu'a écartée le Dieu très miséricordieux, qui a le pouvoir sur la vie et la mort.»

Il s'agit en fait d'un texte devant servir à l'office liturgique instauré par Néophytos pour commémorer le miracle dont il avait bénéficié; ce texte comporte en conséquence un récit fort détaillé de sa mésaventure.

Voici ce qui était arrivé: au bout de quarante ans de réclusion, las des visites trop nombreuses et des tracas de la foule, Néophytos décide de se bâtir un *kellion* inaccessible au profane. Il escalade la falaise pour aller élargir une grotte au-dessus de l'église. Pour éviter de redescendre plusieurs fois par jour pour satisfaire ses besoins naturels, il entreprend de creuser un *parakellion* dans un endroit plus inaccessible encore. C'est alors qu'une pierre se détache et manque de le précipiter au bas de la falaise. Alors se produit le miracle: au lieu de le faire tomber, la pierre le coince contre la roche, le blessant au petit doigt. Avec l'aide de ses frères, il parvient à se dégager et son doigt guérit au bout de quelques jours.

La *Théosèmeia*, qui relate cet accident, comporte une foule de détails concrets sur la falaise et la disposition des différents lieux[3].

II. L'*ENKLEISTRA* D'APRÈS LES TEXTES

A. Que désigne le mot Enkleistra *?*

Si l'on consulte le *Patristic Greek Lexicon* de Lampe, on trouve sous ἔγκλειστρα le sens de «*kellion* d'un ermite» («hermit's cell»); d'après le mot ἔγλειστος (reclus), il s'agit plus précisément du *kellion* d'un reclus. Il s'agirait donc du *kellion* de Néophytos le Reclus.

3. La *Théosèmeia* (BHG 1325 n) est éditée par I. TSIKNOPOULOS, *Byz.* 39, 1969, p. 361-378.

On trouve le mot en ce sens dans la *Typikè Diathèkè*: τῇ κατωτέρᾳ ἐγκλείστρᾳ (chap. 15) ou τῆς πρεσβυτέρας ἐγκλείστρας (chap. 24) désigne le premier *kellion* construit par Néophytos. Τὴν ἀνωτέραν ἐγκλείστραν (chap. 15) ou τῇ ἐγκλείστρᾳ τῇ νέᾳ σιών (chap. 14) désigne son second *kellion*.

Le mot connaît cependant une seconde acception dans les textes de Néophytos: il désigne alors le monastère ou la communauté monastique qui s'est constituée autour du reclus.

Ainsi, le titre exact de la *Typikè Diathèkè* est: «Sur son *Enkleistra* de l'île de Chypre, qui s'appelle aussi *Néa Sion*.»

Lorsque Néophytos projette d'embellir l'*Enkleistra*, il s'agit de l'ensemble des bâtiments (les *kellia* et l'église): c'est tout le monastère qui se trouve alors couvert de peintures.

Dans le chapitre 10 de la *Typikè Diathèkè*, Néophytos évoque la renommée de l'*Enkleistra* qui attire du monde: c'est alors la communauté monastique et non pas un simple *kellion* ou les bâtiments du monastère.

Enfin, au chapitre 21 de la *Typikè Diathèkè*, Néophytos exhorte les frères qui, de génération en génération, habiteront «dans la *monè* de ma sainte *Enkleistra*».

Dans un même écrit (la *Typikè Diathèkè*), Néophytos utilise donc ce mot dans ses diverses acceptions. Même si le sens large (monastère, communauté monastique) est postérieur, les deux sens cohabitent dans les textes.

B. Première étape: le kellion *primitif*

1. Le choix du lieu

Néophytos a quitté le monastère Saint-Chrysostome de Koutzoubendi parce qu'il désirait être ermite. Un premier projet le mène dans les déserts de Terre Sainte, mais une vision lui révèle que Dieu l'attend dans un autre lieu. Il retourne donc à Chypre.

Son second projet consiste à gagner les monastères du Latros. À la suite d'un malentendu, il est pris pour un déserteur, perd tout son argent et doit renoncer à quitter l'île.

C'est alors, en 1159, que son troisième projet va prendre corps. Voici comment il le relate: «J'ai été forcé de dire tout cela, parce que je désirais montrer comment j'ai trouvé le lieu de cette *Enkleistra*, que je n'avais pas prévu à l'avance et que je ne connaissais pas du tout. Et maintenant, abrégeant le déroulement de l'histoire, je dirai brièvement que, à la place de ce fameux Latros, Dieu m'a donné le présent escarpement (κρημνός) et cette toute petite caverne (σπήλαιον); elle était déserte, refuge de divers oiseaux, et elle m'est apparue désirable à cause du calme (ἥσυχον) du lieu, et plein d'espoir je me suis installé seul dans cette caverne[4].»

Ce texte nous donne les circonstances et les critères du choix du site: un escarpement (κρημνός), une caverne (σπήλαἰον).

4. *Typikè Diathèkè*, chap. 4, p. 76.

2. La première construction

Dans le chapitre suivant (chapitre 5: περὶ τῆς οἰκοδομῆς τῆς 'Εγκλείστρας), Néophytos décrit l'aménagement de la caverne en *kellion*.

«En l'an six mille six cent soixante-sept, indiction 7, le vingt-quatre juin, en la nativité du vénérable Prodromos, j'explorai ladite caverne, à l'âge de vingt-cinq ans, et je testai le calme du lieu jusqu'au mois de septembre. Ayant vérifié que le lieu était à l'abri du bruit et du tumulte, je commençai à creuser la caverne et à l'élargir, et à extraire les gravats; je fis cela toute cette année-là, jusqu'au mois de septembre suivant, en la fête de la sainte Exaltation de la précieuse croix.

Ayant taillé un tombeau au fond de la caverne, je dis à la nature (à moi-même ?): "Tu ne possèderas rien de plus que cela, même si tu possédais le monde entier." J'appelai la caverne du nom de la précieuse croix, ayant fixé un autel pour le saint sacrifice, afin de ne pas être éloigné de la divine communion du corps et du sang du Christ.

Au bout de cinq ans, je fus encouragé à chercher du précieux bois, péniblement, et, comme en tout, se vérifia aussi en cette circonstance la parole, "celui qui demande reçoit, celui qui cherche trouve", et moi aussi je trouvai ce que je cherchais[5].»

Après une période de test, Néophytos entreprend donc d'élargir la caverne, édifiant alors un *kellion* troglodyte. Les principaux éléments de ce premier *kellion* sont le tombeau qu'il se creuse, un autel, un morceau de la vraie croix pour justifier le nom qu'il donne à ce *kellion*: «de la précieuse croix (τοῦ τιμίου σταυροῦ).»

Cet autel pose question. Néophytos le construit «pour le saint sacrifice», pour ne pas être privé de la communion. Or il n'est pas prêtre: il le deviendra dix ans plus tard à la demande de Basile Kinnamos; de plus, en tant qu'ermite, il vit seul. Comment donc communie-t-il ? Doit-on supposer qu'un prêtre vient (de Paphos ?) célébrer la divine liturgie dans sa grotte ? Pourquoi n'en dit-il mot si c'est le cas ? Et s'il ne peut avoir de liturgie, à quoi sert l'autel ? Prévoyait-il déjà son futur sacerdoce ou la venue d'un compagnon ? Toutes ces questions demeurent pour l'heure sans réponse.

C. Deuxième étape: le monastère

1. De nouveaux *kellia*

En 1165/66, Basile Kinnamos, évêque de Paphos, demande à Néophytos d'accepter le sacerdoce et d'accueillir des frères. Après longue réflexion, il accepte en 1170. Il entreprend donc de transformer l'*Enkleistra* d'ermitage en monastère. Voici ce qu'il écrit, toujours dans le chapitre 5 de la *Typikè Diathèkè* :

«À partir de ce moment, je commençai à élargir l'*Enkleistra* et à l'embellir; je taillai toute la longueur de l'escarpement pour construire des *kellia*.

5. *Typikè Diathèkè*, chap. 5, p. 77.

La 24e année de ma réclusion (1183/84), l'*Enkleistra* fut entièrement peinte, et l'escarpement voisin ayant été creusé, fut consacré comme église de la toute sainte croix[6].»

Néophytos creuse donc des *kellia* sur toute la longueur de l'escarpement (toujours le caractère troglodyte de sa fondation); les travaux durent jusqu'en 1183, soit treize ans. Ensuite, l'*Enkleistra* est entièrement peinte, nous dit-il. Qu'entend-il ici par *Enkleistra* ? S'agit-il du premier *kellion* ou également des autres *kellia* ? Vraisemblablement, Néophytos désigne ici son propre *kellion*, qui se trouve entièrement recouvert de fresques: ces fresques, signées du peintre Théodôros Apseudès et datées de l'an 6671 de la création, soit 1183 de notre ère, ont effectivement été retrouvées dans les vestiges du *kellion* de Néophytos. Cette entreprise est un premier indice de ce que Néophytos considère son premier *kellion* de réclusion comme un sanctuaire, d'autant plus qu'il est lui-même représenté sur ces fresques.

Néophytos nous dit en outre qu'une église dédiée à la sainte croix est creusée dans l'escarpement voisin; elle aussi est donc troglodyte.

2. L'*aphorismos* du narthex de l'église

Une préoccupation du nouveau responsable de communauté est de nourrir ses frères; la situation est difficile, en raison de la présence des Latins à Chypre, qui a désorganisé la vie économique. Néophytos accepte donc à contrecœur (car cela contredit son idéal primitif d'ermite) le don d'une terre arable, d'une vigne et de quelques têtes de bétail. Conscient des dangers de cet enrichissement relatif, il fait graver un *aphorismos* dans le narthex de l'église. Le chapitre 13 de la *Typikè Diathèkè* fait allusion à cet *aphorismos*:

«N'oubliez pas l'*aphorismos* que j'ai gravé dans le narthex de l'église: celui-ci ne permet pas à quiconque est tombé dans le péché de rester ici, s'il ne s'est pas relevé aussitôt par la confession et une pénitence sans feinte; car un désert pur et sans habitant plaît davantage à Dieu qu'une région habitée impure. Cet *aphorismos*, il faut le lire chaque dimanche, après la lecture intégrale de la catéchèse, afin que les frères soient excités à la fermeté, avec l'aide de Dieu[7].»

3. Le jardin de l'*Enkleistra*

Les travaux de terrassement dans les deux escarpements (celui des *kellia* et celui, voisin, de l'église) entraînent l'accumulation de gravats qui exhaussent le fond du ravin et détournent le cours du torrent local. Cet incident donne à Néophytos l'occasion de nous révéler l'existence d'un jardin de l'*Enkleistra*, qui se retrouve de ce fait sujet à inondations.

«Durant le creusement des *kellia* de l'escarpement de l'*Enkleistra*, le ravin a été rempli dans toute sa profondeur et sa longueur, et recouvert de gravats, et un autre torrent a été creusé de force au milieu.

6. *Ibid.*, p. 78

7. *Typikè Diathèkè*, chap. 13, p. 84. Cet *aphorismos* a disparu du narthex actuel (cf. C. MANGO, E. HAWKINS, *The Hermitage*, cité *supra* n. 1, p. 136). Cependant, le texte en a été retrouvé sur un codex représenté sur deux icônes de Néophytos, et édité par I. TSIKNOPOULOS, *Kypriakai Spoudai* 22, 1958.

Lorsqu'il débordera violemment et menacera le jardin, le recouvrira de sable et de pierres et le fera disparaître, qui peut dire quel tracas ce sera pour les frères que de le nettoyer! Mais puisque, comme je l'ai dit souvent, il a une légitimité quadruple du fait de la prévoyance divine, de ce qu'il entoure la grotte de l'*Enkleistra* et de ce qu'il sert au travail manuel des frères, personne n'interdira son usage dans l'*Enkleistra*, afin de ne pas trouver Dieu comme juge, pour avoir interdit sa providence[8].»

4. Les bâtiments de l'*Enkleistra*

Néophytos décrit ainsi l'état de l'*Enkleistra* au début de sa réclusion, alors qu'il se trouvait seul: «Au début, j'avais construit un petit mur de clôture le long de la corniche, et il n'y a eu que lui pendant douze ans; je ne voulais rien construire d'autre et je ne voulais pas de disciples[9].»

Néophytos avait donc construit un mur de clôture «le long de la corniche» = «κατὰ τὸ ἀκρόκρημνον». L'expression n'est pas facile à comprendre. Il semble qu'on puisse écarter l'hypothèse d'un mur en haut de la falaise (comme le terme de corniche pourrait le faire penser[10]), car les visiteurs qu'il s'agissait d'écarter risquaient de venir plutôt du bas de l'escarpement que du haut. C'est donc plus vraisemblablement au bord de la caverne qu'il faut situer ce mur, ce qui laisse supposer que cette caverne se trouve en hauteur, vers le milieu de l'escarpement, puisqu'elle comporte une corniche. Ce qui explique que le ravin ait ensuite pu être comblé par les gravats.

L'arrivée de compagnons suscite de nouvelles constructions. En voici la description:

«Loin de l'*Enkleistra*, nous avons construit laborieusement une grande porte avec des sièges et des banquettes à la base, pour se reposer. Mais ayant appris que dans cette porte il s'était produit une fourberie et une souillure, j'ai dit: "C'est un hideux repos, celui qui est cause de crime." Et j'ai ordonné aux frères de détruire cette porte jusqu'à ses fondements, et de construire plus haut une autre porte, mais sans toit large ni banquettes: c'est celle-ci qui subsiste encore de nos jours sans fourberie.

Ensuite, une boulangerie, une cuisine, un grenier avec un étage pour entreposer le grain, divers *kellia* et deux autres dans le jardin. Les *kellia* "dans la fontaine" (?), qui sont au ras du sol, sont des étables pour les animaux avec du foin, et celles qui sont au-dessus du sol sont des habitations. Ensuite, le cellier et au-dessus la loggia à cinq arches, et à l'intérieur des arches la table du déjeuner taillée dans la paroi.

Ensuite, le narthex et la sacristie au-dessus. Et encore au-dessus, un *hagiastèrion* pour moi et un *akroatèrion* sacré, dans lequel je me sanctifie en participant aux mystères du Christ, aux saintes hymnes et aux odes.

Et encore au-dessus de ce dit *hagiastèrion*, la nouvelle *Enkleistra*, la *Néa Sion*, œuvre de la providence divine.

8. *Typikè Diathèkè*, chap. 18, p. 88.
9. *Typikè Diathèkè*, chap. 20, p. 89.
10. Cf. le dictionnaire de DÉMÈTRAKOS, *s.v.*: «extrêmité d'une roche, qui se termine abruptement».

Et un autre *kellion*, celui appelé "du Prodromos", taillé dans la falaise.

Ensuite, la très grande construction dans le torrent, construite à grand peine, avec de nombreuses niches. À partir de ces niches, si Dieu veut et quand il voudra, on construira une autre église (*naos*) dédiée à la sainte, consubstantielle et vivifiante Trinité[11].»

Des vestiges de ces constructions sont encore visibles de nos jours. C. Mango et E. Hawkins indiquent qu'on a repéré des traces du réfectoire, avec la table taillée dans le roc, du narthex de l'église, de la sacristie, de *l'hagiastèrion* de Néophytos, de la *Néa Sion* et du *kellion* du Prodromos.

5. Le tombeau de Néophytos

À propos de sa mort et de sa succession, Néophytos nous donne encore d'autres renseignements sur son *kellion* primitif:

«Ensevelissez ma pauvre relique dans le tombeau que j'ai taillé dans l'escarpement de l'*Enkleistra*, en l'enveloppant dans le linceul que j'ai tissé moi-même il y a longtemps et que j'ai déposé dans un cercueil de pin, de cèdre et de cyprès. Ayant défait le mur du tombeau pour y introduire le cercueil, rebâtissez-le et ne laissez même pas de petite porte comme auparavant, mais fermez-le complètement, et au dehors, là où se trouvait la petite porte, peignez une icône, selon que le Seigneur vous inspirera.

Construisez ce lieu de telle sorte que la multitude ignore où se trouve mon tombeau.[...]

L'ancienne *Enkleistra*, première construite, à cause des saintes et pures images qui y sont peintes, conserve la dignité de saint oratoire[12].»

Ce texte montre bien le caractère sacré que Néophytos entend accorder à son premier *kellion*. Cette ancienne *Enkleistra*, dit Néophytos, tire sa dignité d'oratoire des images qui y sont peintes. Mais c'est lui qui a commandé les fresques de ce *kellion*, que dès l'origine il destinait à contenir son tombeau. En fait, ce n'est pas tant des images que provient le caractère sacré du sanctuaire de Néophytos, mais bien de ce tombeau, futur réceptacle de ses reliques. Dès l'origine, Néophytos prévoyait (inconsciemment? naïvement?) que ce *kellion* deviendrait, après sa mort, le centre de son culte.

Ce tombeau a été conservé. Il contient effectivement la plupart des fresques de cette époque.

D. Troisième étape: La Néa Sion *et le* kellion *du Prodromos*

1. La *Néa Sion*

a. Dans la *Typikè Diathèkè* (chap. 14 et 15)

Le chapitre 14 de la *Typikè Diathèkè* traite du choix et de l'intronisation de celui qui est appelé le Reclus (ἔγκλειστος) et qui doit succéder à Néophytos à la tête de la communauté: «Après les commémorations du quarantième jour du défunt reclus, après la fin de la liturgie, montez le nouveau reclus dans

11. *Typikè Diathèkè*, chap. 20, p. 90.
12. *Typikè Diathèkè*, chap. 24, p. 102-103.

l'*Enkleistra* de la *Néa Sion*, et après le Trisagion, dites pour lui la prière que j'ai écrite pour le reclus et l'*Enkleistra*. Puis redescendez vite[13].»

Il apparaît dans ce paragraphe que le Reclus vit dans l'*Enkleistra* d'en haut. En effet, l'*Enkleistra* d'en bas, qui contient le tombeau de Néophytos, est un lieu sacré, un oratoire, un lieu de culte. Encore une fois, Néophytos consacre lui-même, de son vivant, le caractère sacré de son sanctuaire, c'est-à-dire de sa première cellule et de son tombeau.

La *Néa Sion*, nom de l'*Enkleistra* d'en haut, a été édifiée en raison de son caractère inaccessible et caché. Le moins qu'on puisse dire est que ce fut une réussite, puisque Néophytos lui-même y fut oublié à plusieurs reprises.

C'est du moins ce qu'il nous narre, à propos de la nécessité de ne pas se plaindre de la nourriture ni de la boisson : «Moi-même j'ai souvent désiré qu'on me donnât dix grains mouillés d'eau, dans la grande fête de l'Exaltation de la vénérable croix, et on ne m'en a pas donné, et on ne s'est pas souvenu de moi. Et moi j'ai jugé que ce n'était pas par mépris, mais à cause de la grande foule du peuple, et parce que j'étais caché et difficile à distinguer ; et cela ne m'est pas arrivé une seule fois, mais à différentes fêtes[14].»

Plus loin il ajoute : «Il ne faut pas permettre à qui le veut de monter librement à l'*Enkleistra* d'en haut, afin qu'il ne s'y produise pas, comme dans l'*Enkleistra* d'en bas, de la confusion et de la foule[15].»

b. Dans la *Théosèmeia*

C'est cependant dans la *Théosèmeia* que Néophytos évoque le plus largement la construction et la consécration de la *Néa Sion*.

À cause de la foule qui se presse autour de l'*Enkleistra* d'en bas, il avait conçu le désir de trouver un lieu plus inaccessible : «Il sembla bon, je pense, à Dieu tout d'abord, et ensuite à moi, de monter avec l'aide de Dieu vers les régions surplombant l'*Enkleistra* et les parties supérieures de l'escarpement, et là de construire un autre petit trou, inaccessible à la multitude, et de m'y réfugier...[16]»

La falaise est dure à escalader, friable ; Néophytos est pris de vertige. Mais l'aide de Dieu et le désir de l'*hèsychia* le décident à continuer et à creuser son trou. Vient le moment de consacrer le futur nouveau lieu de réclusion.

«Les frères ayant dressé une grande échelle, nous montons avec la croix, l'évangile, une chasuble de prêtre, un encensoir et une lampe ; n'ayant pas trouvé de lieu pour stationner, les uns se tiennent sur l'échelle, les autres s'arrangent pour se tenir un peu plus haut, et après avoir dit la prière prévue et lu l'apôtre et l'évangile et avoir fait l'*apolysis*, aussitôt nous redescendons[17].» On imagine la scène, les moines accrochés à l'échelle comme des papillons aux ailes noires...

Après cela, chaque matin, après la prière, Néophytos monte, ayant pris soin de bien fermer la porte de son *kellion* primitif (τὸ θυρίδιον τῆς

13. *Typikè Diathèkè*, chap. 14, p. 85.
14. *Ibid.*, p. 87.
15. *Ibid.*
16. *Théosèmeia*, chap. 2, p. 363.
17. *Ibid.*

ἐγκλείστρας[18]), et il creuse la falaise qui s'effrite, tout en chantant des psaumes pour se donner du courage, afin d'aménager la nouvelle *Enkleistra*.

«Je creusais tout autour l'escarpement, et parfois sans même utiliser de fer à cause de sa friabilité. En certains endroits, c'était dur et difficile à entamer par le fer, mais les parties externes de la falaise tombaient toutes seules, de sorte que personne n'osait s'approcher du lieu.

Les frères, voyant la grande quantité de pierres qui tombaient, étaient saisis d'une grande crainte, d'une part pour moi, et d'autre part parce qu'ils craignaient que leurs *kellia* ne fussent abîmés. Mais Dieu a gardé dans sa miséricorde et les *kellia* et moi-même, et l'ouvrage a été achevé et construit comme il fallait (καλῶς) ; le mur a consolidé les parties friables et externes de l'escarpement, et moi j'ai consolidé les parties internes (du *kellion*) par des pierres et du mortier et beaucoup de rigueur, avec l'aide de Dieu, et parfois je les ai resserrées et arrangées un peu, jusqu'à ce que cela soit achevé avec la grâce de Dieu[19].»

2. Le *parakellion* de la Néa Sion

C'est alors qu'il s'avise d'un inconvénient certain de ses acrobatiques conditions de travail.

«Puisque le bien n'est pas bien, tant qu'il manque une chose nécessaire, je ne pouvais me contenter de cela. Vous savez tous ce que je veux dire, mais moi je l'ai appris par l'expérience. Même si quelqu'un qui ne mange pas peut passer quelques jours, et si l'évacuation de son ventre est contenue, il est impossible de ne pas être dérangé une, deux et trois fois par jour à cause de l'évacuation de l'eau des légumes. Et je pensais qu'il était pénible, pour cette seule raison, d'entreprendre une descente aussi périlleuse jusqu'à mon *parakellion* d'en bas, et j'ai voulu trouver une solution (οἰκονομία) plus facile pour cela, en haut. Mais je n'ai pas voulu que ce fût tout près du nouveau *kellion*, car j'ai pris garde que l'église (Sainte-Croix) et la sainte *Enkleistra* (celle d'en bas - τὴν ἁγίαν ἐγκλείστραν : expression qui confirme le caractère sacré de son premier *kellion*) se trouvaient au-dessous, et je me suis proposé de tailler un bon morceau à travers l'escarpement, vers la partie sud jusqu'au bois de cyprès et de faire un sentier petit et long[20].»

C'est un travail difficile, car le vertige est redoutable et la falaise friable. C'est vers la fin de ce dur labeur que se produit l'accident.

«Comme je me trouvais assis, creusant avec une pioche, soudain à ma droite une pierre se détacha[21].»

Cette pierre manque de le précipiter en bas, mais à sa prière se produit un miracle : «On vit la pierre se retourner, quitter son élan naturel vers le bas et se trouver poussée de façon extraordinaire vers le mouvement contraire vers le haut, et elle retint sous elle ma main droite avec la pioche et l'extrémité de mon pied, afin que je ne glisse pas en bas[22].»

18. *Théosèmeia*, chap. 3, p. 364.
19. *Ibid.*, p. 365.
20. *Théosèmeia*, chap. 4, p. 366.
21. *Théosèmeia*, chap. 5, p. 367.
22. *Ibid.*

Néophytos est coincé. Mort de peur, il chante les louanges de Dieu. Puis il se retourne et voit près de lui le hiéromoine Jacob, qui conscient du danger appelle d'autres frères.

«Mais, à cause de l'étroitesse de l'endroit, ils se tenaient l'un derrière l'autre. Car la crête que j'avais aménagée en sentier était étroite et on ne pouvait s'y tenir qu'un par un[23].»

Nouveau flash sur les moines pressés en file indienne au-dessus du vide.

Néophytos finit par se dégager et parvient à redescendre. Malheureusement, il est blessé au doigt, ce qui nous vaut de doctes développements sur la douleur de son petit doigt, et aussi sur ses frayeurs rétrospectives (en effet, «l'escarpement était haut de 18 brasses[24]», et en bas se trouvait un bois de cyprès).

Enfin guéri, Néophytos remonte et termine le *parakellion*.

Il faut bien se poser la question: que désigne le mot *parakellion* (littéralement: «cellule à côté»)? Le dictionnaire de Du Cange, *s.v.* «*kellion*», renvoie pour *parakellion* au *Typikon de la Kecharitoménè*. Ce Typikon[25] contient deux occurrences de *parakellion* à la ligne 317, où P. Gautier traduit «cellule adjacente», et à la ligne 2297, où il traduit «jusqu'aux latrines de l'infirmier du monastère», avec en note: «Littéralement jusqu'au *parakellion*, soit un petit édifice adjacent, dans lequel Montfaucon (PG 127, 1118, n. 4) voit des latrines.» Le contexte du récit de Néophytos confirme cette interprétation.

Un autre détail ressort de ce récit: l'escarpement, précise Néophytos dans sa frayeur rétrospective, s'élevait, à la hauteur du nouveau *kellion* et du *parakellion*, à 18 brasses au-dessus du fond du ravin, ce que Mango-Hawkins convertissent en 32 mètres. De nos jours, la *Néa Sion* s'élève à 13 mètres seulement au-dessus du sol, ce qui confirme le comblement progressif du ravin qu'évoque déjà Néophytos.

3. Le *kellion* du Prodromos

Dans la *Théosèmeia*, un *kellion* du Prodromos est cité dans le contexte de la construction du *parakellion*, ce qui a parfois introduit une confusion entre les deux. Or il apparaît délicat, quelles que soient les fantaisies auxquelles nous a habitués Néophytos, de concevoir qu'il ait donné le nom du Baptiste (son saint de prédilection) à ses latrines. Il convient donc de reprendre l'ensemble des textes pour dissiper toute ambiguïté et déterminer ce qu'est précisément ce mystérieux *kellion* du Prodromos.

a. Dans la *Typikè Diathèkè*

Dans le chapitre 20 de la *Typikè Diathèkè*, qui traite des bâtiments de l'*Enkleistra*, Néophytos évoque ce *kellion*: «Au-dessus dudit *hagiastèrion*, la nouvelle *Enkleistra*, la *Néa Sion*,... et un autre *kellion*, celui appelé du Prodromos», taillé dans l'escarpement[26].

23. *Théosèmeia*, chap. 6, p. 369.
24. *Ibid.*, p. 370.
25. Éd. P. GAUTIER, *REB* 43, 1985, p. 5-165.
26. *Typikè Diathèkè*, chap. 20, p. 90.

b. Dans la *Théosèmeia*

Examinons maintenant, dans la *Théosèmeia*, les passages qui traitent du *parakellion* et du *kellion* du Prodromos.

Tout d'abord, le *parakellion* se trouve taillé dans la partie sud de l'escarpement, par rapport à la Néa Sion, avec un petit sentier qui joint les deux : «Je me suis proposé de tailler un bon morceau à travers l'escarpement, jusqu'à la partie sud et au bois de cyprès, et de faire un sentier.»

Le *kellion* du Prodromos, lui, se trouve cité dans un texte qui suit immédiatement le récit du miracle mais qui ne semble pas avoir primitivement appartenu à la *Théosèmeia*. Il s'agit d'une lettre de Néophytos à son frère Jean au sujet du miracle. Le titre de cette pièce rajoutée est le suivant : «De Néophytos prêtre, moine et reclus, réponse (ἀντίγραμμα) sur le miracle divin (θεοσημεία) à son frère kyr Joannès le chrysostomite[27].»

Il y relate que les travaux de construction du *parakellion* furent interrompus durant quelques jours par l'accident, mais qu'une fois guéri Néophytos remonta terminer ses terrassements.

Ayant cassé la pierre «homicide» qui était toujours coincée (et sous laquelle son petit doigt avait bien failli demeurer), il dégage sa pioche qui se trouvait toujours dessous, pour continuer son ouvrage. Il parvient alors avec beaucoup d'efforts à terminer le petit *parakellion* (τέλος εἴληφε τὸ μικρὸν παρακέλλιον ἐκεῖνο[28]). Ce qui suit ne peut donc plus concerner le *parakellion*.

Voici la suite du récit de Néophytos (nous omettons un court passage où il rapporte qu'il dut construire un petit échafaudage sous une pierre qui menaçait les constructions du bas de l'escarpement) :

«Il y avait aussi, dans sa partie nord (de l'escarpement ? du *parakellion* ?) un angle (γωνία) qui semblait très malcommode et difficile. Il ne me semblait pas juste de le laisser négligé, sans l'embellir un peu. Or j'ai entrepris cette décoration en un jour sacré, à savoir le 24 juin, en lequel nous fêtons la nativité de saint Jean Prodromos ; c'est pourquoi j'ai décidé avec joie que nous appellerions ce conduit (διορυγήν) la "grotte du Prodromos"[29].»

«Nous y trouvons sur une pierre trois lettres gravées de façon artistique et d'une belle écriture. La première lettre était un κ, la deuxième une croix, la troisième un χ. Nous nous émerveillons de cela et nous y voyons un signe favorable, parce que l'assemblage de ces lettres, à mon sens, signifiait la main et la croix du Seigneur[30].»

Puis Néophytos et ses frères, poursuivant leur exploration du conduit, trouvent une autre pierre gravée avec ι et π : Jean Prodromos bien évidemment.

«Les pierres qui comportaient les lettres furent placées dans la construction du mur lui-même, et comme elles étaient cachées par la chaux, j'ai gravé les mêmes lettres dans la grotte, à l'endroit même où je les avais trouvées[31].»

27. *Théosèmeia*, chap. 11, p. 373. Notons que le terme de *Théosèmeia* qui apparaît dans le titre de cette lettre, et qui désigne en fait l'*akolouthia* rédigée en mémoire du miracle (μνημὴ τῆς θεοσημείας), a été donné comme titre habituel à l'ensemble du récit.
28. *Ibid.*, p. 375.
29. *Théosèmeia*, chap. 12, p. 375. Notons que ce chapitre 12 s'intitule διόρυξις σπηλαίου τοῦ Προδρόμου.
30. *Ibid.*, p. 375-376.
31. *Ibid.*, p. 376.

Le *kellion* du Prodromos se trouve donc nettement situé au nord de l'escarpement (alors que le *parakellion* se trouve au sud). Les termes qui le désignent l'assimilent à un conduit: γωνία, διορυγή, διόρυξις. Il est désigné tantôt comme le *kellion* du Prodromos, tantôt comme la grotte (σπήλαιον) du Prodromos, jamais comme le *parakellion* du Prodromos.

Enfin, dernier argument rendant impossible l'assimilation des deux grottes : Néophytos avait terminé le récit de la construction du *parakellion* par l'expression : τέλος εἴληφε τὸ μικρὸν παράκελλιον (p. 375). Il achève comme suit celui de l'aménagement du *kellion* : Σὺν Θεῷ εἴληφε τέλος καὶ τόδε τὸ σπήλαιον (p. 376).

Ainsi se trouve, semble-t-il, définitivement écartée par les textes mêmes toute ambiguïté concernant une identité du *parakellion* (qui reste anonyme) et du *kellion* du Prodromos (qui, pour sa part, reste bien mystérieux quant à sa fonction exacte).

Les écrits de Néophytos présentent un intérêt tout particulier pour la connaissance de son sanctuaire. En effet, point n'est besoin de scruter les textes pour trouver les indications souhaitées: elles affleurent d'elles-mêmes. Non seulement Néophytos décrit en détail son monastère, mais il en rapporte minutieusement les diverses étapes de la construction, avec un luxe rare d'indications concrètes.

L'*Enkleistra* connut par la suite des constructions adjacentes, mais une bonne partie des bâtiments décrits par Néophytos a subsisté.

Parmi ces bâtiments, il convient de souligner le rôle particulier joué par deux d'entre eux : il s'agit des deux *kellia* du reclus (les deux cœurs du sanctuaire) :

- l'ancienne *Enkleistra*, qui contient le tombeau de Néophytos et devient un véritable sanctuaire dès le vivant de son fondateur ;
- la *Néa Sion*, lieu de réclusion du Reclus (Néophytos ou ses successeurs après lui), d'où il surveille les offices, tout en courant le risque de se voir oublié au moment des repas de fêtes.

Par la transparence de ses récits, par l'organisation *in vivo* de son propre culte (aménagement de son *kellion* primitif et de son tombeau en sanctuaire) comme par la naïveté avec laquelle il en fait part, Néophytos occupe certainement une place particulière dans l'histoire des rapports d'un saint et de son sanctuaire.

Marie-Hélène Congourdeau
CNRS

ERMITAGE DE PAPHOS : DÉCORS PEINTS POUR NÉOPHYTE LE RECLUS*

Svetlana TOMEKOVIĆ

Pour pouvoir parler de ce qui caractérise les décors peints de l'ermitage (l'*enkleistra*) de Néophyte le Reclus, il nous faut d'abord rappeler brièvement les faits connus sur sa fondation et la chronologie de ses peintures. Cet ermitage, situé au nord-ouest de Paphos, est constitué d'une suite de grottes, disposées sur plusieurs niveaux du rocher. Le *katholikon* actuel, une basilique à coupole dédiée à la Vierge du début du XVIe siècle, est entouré d'autres bâtiments plus tardifs. L'identification des structures principales de l'*enkleistra*, ou de l'ermitage d'origine, a été faite selon les témoignages de Néophyte lui-même, contenus dans ses écrits. Au sud de la terrasse se situe une sorte de narthex, sous forme d'un porche ouvert qui mène à l'église. Le naos est séparé du sanctuaire par une iconostase. Dans le coin nord-est il y avait le reliquaire de la Vraie Croix. Le sanctuaire communique avec la cellule, placée au nord, dont la partie ouest (fig. 1) a été aménagée pour la vie quotidienne de saint Néophyte (une couche, une sorte d'alcôve qui contenait des livres et une table en maçonnerie). Au nord-ouest de la cellule a été creusée la niche de la tombe de Néophyte. Ses reliques y ont été déposées et ensuite transférées de là au *katholikon*, probablement en 1756. La pièce qui se trouve au nord, en sortant de la cellule, aurait pu être

* BIBLIOGRAPHIE :
CORMACK 1985 : R. CORMACK, *Writing in Gold*, Londres 1985, p. 215-251.
DELEHAYE 1902 : H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae constantinopolitanae*, Bruxelles 1902.
FESTUGIÈRE 1961, 1962, 1963, 1965 : A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, Paris, II (1961), III.1 (1962), III.3 (1963), IV.2 (1965).
MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966 : C. MANGO, E. J. W. HAWKINS, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings, *DOP* 20, 1966, p. 120-206.
MOURIKI 1985 : D. MOURIKI, *The Mosaics of Nea Moni on Chios*, Athènes 1985.
SCHWARTZ 1939 : E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939.
STYLIANOU 1985² : A. et J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres 1985², p. 351-381.
TOMEKOVIĆ 1984 : S. TOMEKOVIĆ, *Le «maniérisme» dans l'art mural à Byzance (1164-1204)*, 2 vol. polycopiés, Paris 1984. Une nouvelle version de cet ouvrage est en préparation.
TOMEKOVIĆ 1985/1989 : S. TOMEKOVIĆ, Le «portrait» dans l'art byzantin : exemple d'effigies de moines du Ménologe de Basile II à Dečani, *Actes du Colloque international «Dečani et l'art byzantin au milieu du XIVe siècle» (Beograd, 1985)*, Belgrade 1989, p. 121-136.
TOMEKOVIĆ 1985/1987 : S. TOMEKOVIĆ, Les saints ermites et moines dans le décor du narthex de Mileševa, *Actes du Colloque international «Mileševa dans l'histoire du peuple serbe» (Beograd, 1985)*, Belgrade 1987, p. 51-67.
YOUNG 1983 : S. HATFIELD-YOUNG, *Byzantine Painting in Cyprus during Early Lusignan Period*, Thèse soutenue en 1983 à Pennsylvania State University.

le réfectoire. Enfin, de la petite pièce, située au-dessus du naos, le Reclus suivait, après 1197, l'office célébré dans l'église, et il avait, encore plus haut, sa seconde cellule appelée «la Néa Sion»[1].

La fondation de Néophyte le Reclus est l'une des rares fondations monacales de son époque, bien datée et avec des peintures murales conservées dans la cellule, le sanctuaire et le naos[2]. Deux inscriptions apportent des renseignements sur ces décors. La première, peinte dans la cellule (au-dessous de la Déisis), nous apprend que l'ermitage (le bêma et la cellule) a été peint par Théodore Apseudès en 1183 (6691, indiction 1)[3]. L'information est confirmée dans le chapitre 5 du *typikon* de Néophyte. Il y parle d'abord des travaux entrepris au début de son ascèse près de Paphos, en 1159 (6667, indiction 7), à l'âge de 24 ans, pour élargir la grotte d'origine, qu'il dédie à la précieuse croix et pourvoit d'un autel, et pour tailler un tombeau. Ensuite, Néophyte ajoute la précision suivante: «... La 24e année de ma réclusion[4], l'*Enkleistra* fut entièrement peinte, et l'escarpement voisin ayant été creusé, fut consacrée comme église de la toute sainte croix[5].» La cellule a été décorée partiellement avant cette date mais le peintre de la nouvelle couche, qui couvre l'ensemble des parois, a respecté les sujets représentés auparavant (saints militaires de la paroi est, effigie d'André Salos, Crucifixion)[6]. Selon la seconde inscription, peinte dans le coin sud-ouest du naos (1502/3), l'église dédiée à la Sainte-Croix vivifiante a été taillée, édifiée et décorée grâce au père Néophyte en 1196 (6704) et rénovée en 1503 (7011)[7]. La seconde couche de peintures, dans le naos, aurait donc pu être exécutée en 1196[8]. Cette chronologie a été mise en question et une date vers 1200 proposée[9].

*

* *

Le décor exécuté en 1183 orne la cellule avec la tombe et le sanctuaire. Le décor de la cellule[10] où Néophyte le Reclus a passé une partie importante

1. Cf. STYLIANOU 1985², p. 351-353; MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 122-135, 172-173; CORMACK 1985, p. 218-229.
2. En outre, des fragments de fresques se discernent dans le réfectoire, figures de saints moines, la Vierge trônant entre deux archanges, médaillons avec des prophètes (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 186-190, 202, 204, fig. 112, 113).
3. Voir A. et J. STYLIANOU, Donors and dedicatory inscriptions, supplicants and supplications in the painted churches of Cyprus, *JÖBG* 9, 1960, p. 99 et MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 183.
4. Donc en 1183/4.
5. Cf. *Typikon*, éd. I. P. TSIKNOPOULLOS, Larnaca 1952, p. 8-9, MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p 133 et 193 ainsi que la traduction de Marie-Hélène CONGOURDEAU dans ce volume.
6. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 177-179.
7. Cf. STYLIANOU, *JÖBG* 9, 1960, p. 100; MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 140.
8. Cf. STYLIANOU 1985², p. 354 et CORMACK 1985, p. 221. Voir aussi A. W. EPSTEIN, The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis?, *Journal of the British Archaeological Association* 134, 1981, p. 19 et n. 78 et YOUNG 1983, p. 27.
9. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 201.
10. Cf. *ibid.*, p. 172-183, fig. 82-103 et pour l'iconographie de la Crucifixion TOMEKOVIĆ 1984, p. 160-165.

de sa vie ascétique (1159/60-1197), et de la tombe, qu'il a prévue pour son repos éternel, constitue un ensemble à part où un programme funéraire pouvait en même temps être l'inspiration de la prière et de la réflexion quotidiennes. Au-dessus de la partie ouest, où Néophyte vivait (fig. 1), on a peint sur la voûte (une sorte de coupole plate) des effigies de prophètes en buste (seul Daniel, placé au sud, est préservé) dont les rouleaux, lisibles aujourd'hui, rappellent l'Ancien des Jours et le Dieu trônant[11]. L'image de la *Déisis*, l'évocation concise du Jugement Dernier[12] de la paroi nord peut être reliée aux citations sur les rouleaux des prophètes. En outre, Néophyte prosterné s'adresse au Christ (fig. 2) à travers les prières de la Vierge et de saint Jean Baptiste[13]. En face, sur la paroi de séparation (sud) entre la cellule et le sanctuaire, figure la *Crucifixion*. L'image du sacrifice du Christ est entourée des effigies de saints qui ont suivi cet exemple de manières différentes, en acceptant le martyre ou en choisissant la vie d'ascèse. Les saints identifiés à gauche (paroi est) font partie des guerriers les plus illustres (Théodore Stratélate, Démétrius et Procope ?). À Paphos, l'iconographie souligne leur qualité de martyrs alors que dans les autres décors de la seconde moitié du XII[e] siècle on les représente en militaires[14]. À droite de la Crucifixion est placée l'effigie d'un saint ascète qui a choisi une autre forme de sacrifice. Il s'agit de *saint André Salos* (28 mai)[15] qui a vécu à l'époque de Léon I[er] (457-474) à Constantinople et a simulé la folie pour pouvoir consacrer sa vie au Christ («Fou pour le Christ»)[16]. L'effigie de Paphos (fig. 3) est un exemple rare de l'époque byzantine. Saint André figurait peut être encore au XIV[e] siècle à l'église de la Transfiguration à Novgorod[17].

La surface très réduite des parois qui entourent la tombe[18] contient trois thèmes, la *Vierge trônant à l'Enfant*, entre *saint Jean Chrysostome* et *saint Basile*, dans une niche, et l'*Anastasis* au nord ainsi que la *Crucifixion*, de nouveau,

11. Le rouleau du prophète Daniel contient le texte de Dan. 7:9 et celui du prophète endommagé le Ps. 46:9. Sur le plafond il y a également l'effigie de saint Damien et un texte autobiographique, fragmentaire, avec la mention du monastère de Koutsoventis (Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 173-174).

12. À une époque proche, dans la crypte de l'église-ossuaire de Bačkovo, où le programme est constitué de plusieurs thèmes en rapport avec la Seconde Venue du Christ et la commémoration des morts, une Déisis occupe la conque absidale (cf. A. GRABAR, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, p. 59-60, 82-85; E. BAKALOVA, *Bačkovskata kostnica*, Sofia 1977, p. 42-73, dessins 138-141 et 150-152).

13. Plus bas est peinte une croix brune, et à droite un saint médecin (Cosme ou Pantéleimon ?).

14. Cette habitude s'installe progressivement à partir du X[e] siècle et se généralise au XII[e] siècle (cf. S. TOMEKOVIĆ, Les répercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique d'églises du XII[e] siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse, *Zograf* 12, 1981, p. 27-30).

15. Saint André n'apparaît pas dans les *Synaxaria* avant 1301 (cf. L. RYDÉN, The Date of the Life of Andreas Salos, *DOP* 32, 1978, p. 135 et n. 38).

16. L'époque de la vie de ce saint a été controversée par le passé (cf. G. DA COSTA-LOUILLET, Saints de Constantinople aux VIII[e], IX[e] et X[e] siècles, *Byz.* 24/1, 1954, p. 179-184). Sur le récit de sa vie, composé entre 950 et 959, cf. RYDÈN, *DOP* 32, 1978, p. 129-155 et ID., The *Life* of St. Basil the Younger and the Date of the *Life* of St. Andreas Salos, *Okeanos*, *Harvard Ukrainian Studies* VII, 1983, p. 568-586).

17. L'identification de cette effigie n'est pas tout à fait sûre (cf. L. I. LIFŠIC, *Monumental'naja živopis' Novgoroda XIV-XV vekov*, Moscou 1987, p. 501).

18. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 183-185, fig. 106-109 et TOMEKOVIĆ 1984, p. 169-175.

à l'ouest (fig. 4). La mort et la résurrection du Christ sont ainsi reliées au sort de Néophyte. La signification des images est soulignée par les précisions des textes des rouleaux. Jean Chrysostome et Basile attirent l'attention sur la Crucifixion[19], la Vierge demande la rémission pour Néophyte, que le Christ lui accorde[20], enfin Jean de l'Anastasis rappelle la libération des chaînes de l'Enfer[21].

Dans le sanctuaire (bêma) figure sur la voûte l'Ascension (versant est) et une représentation unique, Néophyte entre les archanges (versant ouest, fig. 5)[22]. Plus bas, de part et d'autre de la porte nord, qui mène dans la cellule, figure l'Annonciation dans la demeure de Marie (Lc. 1 :26-38). Le premier registre de la paroi Est est orné d'évêques officiant, saint Jean Chrystostome à gauche et à droite saints Basile le Grand, Épiphane et Nicolas, autour d'une Vierge orante. En face, sur la paroi ouest, suit une procession de saints ascètes constituée, de gauche à droite, d'Éphrem le Syrien, Kyriakos, Gérasime, Théodore le Sanctifié, Pachôme, Hilarion et Euthyme (fig. 6, 7, 8)[23].

Le programme iconographique du sanctuaire, à cause de ses dimensions et de sa destination, est le plus proche, dans ses lignes générales, du type de programme que l'on rencontre dans les chapelles byzantines aménagées pour l'office eucharistique, dont un exemple est la chapelle sud du monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos[24]. Il s'agit de garder les sujets traditionnels dans les parties les plus importantes (autel, coupole ou voûte) et de choisir des représentations moins courantes pour le reste du décor[25]. Un autre point commun à la chapelle de Patmos et au sanctuaire de Paphos est le décor de la paroi est. À Patmos, la Vierge[26] est également entourée de prélats officiant, saint Jacques, frère du Seigneur, suivi du diacre Stéphane (paroi nord) et deux évêques non identifiés (paroi sud). Mais, par rapport à Patmos, le peintre de Paphos se rapproche davantage du programme en vigueur dans les églises du XIIe siècle. Outre les évêques officiant, il s'agit de l'Ascension sur la voûte du bêma et de l'Annonciation à proximité de l'autel. La première note particulière du sanctuaire à Paphos est la place d'honneur octroyée à saint Épiphane officiant, derrière saint Basile le Grand[27]. Mais surtout l'ensemble constitué de

19. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 184.
20. Cf. *ibid.*, p. 184.
21. Cf. *ibid.*, p. 185. Voir aussi CORMACK 1985, p. 230-236.
22. L'effigie du Pantocrator, entourée des médaillons avec la Vierge et Jean Prodrome, sur le prolongement plat de la voûte à l'ouest, est de 1503.
23. Pour la description du décor du sanctuaire voir MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 162-172, fig. 60-80. Sur l'iconographie de l'Annonciation et de l'Ascension, avec la bibliographie, cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 127-132 et 175-182. Voir aussi CORMACK 1985, p. 237-242.
24. Cf. A. K. ORLANDOS, *Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς μονῆς του Θεολόγου Πάτμου*, Athènes 1970, p. 121-174 et D. MOURIKI, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ παρεκκλησίου τῆς μόνης Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στήν Πάτμο, *Δελτ. Χριστ. Ἀρχ. Ἑτ.* 14, 1989, p. 205-266.
25. À Patmos ce sont les Miracles du Christ, rares à l'époque.
26. Ici cette paroi est privée d'abside et la Vierge est figurée trônant entre deux archanges. Pour les exemples cappadociens (église dite «Eski Gümüş», Saint-Georges d'Ortaköy) où la Vierge est entourée de saints prélats mais dans un autre contexte, cf. N. THIERRY, À propos des peintures d'Ayvali Köy, *Zograf* 5, 1977, p. 11-12, fig. 3, schéma 3.
27. Ce saint est présent à Saint-Pantéleimon de Nerezi (1164), mais à une place moins en vue (cf. S. TOMEKOVIĆ, Les évêques locaux dans la composition absidale des saints prélats officiant, *BNJ* 23, 1981, p. 65-88) et ne retrouve la place qu'il a à Paphos qu'à l'église de

l'effigie de Néophyte entre les archanges, à proximité de la théorie des saints, choisis exclusivement parmi les saints ascètes, lui donne un cachet plus personnel.

La conception du décor du naos [28], exécuté une quinzaine d'années après (1196-1200), tient compte, semble-t-il, de l'existence d'un programme succinct mais complet du sanctuaire. Ainsi, son programme rappelle avant tout celui du narthex des églises byzantines. Une sorte de coupole abrite l'Ascension[29]. Plus bas on voit des prophètes en pied (Moïse, David, Isaïe) et le buste de Jérémie, regroupés au nord. L'essentiel du décor est constitué d'un cycle de la Passion dans le second registre, comme dans le narthex de la Zoodochos Pègè à Samarina par exemple[30]. Ce cycle à Paphos commençait dans l'ordre, avec les thèmes du Jeudi Saint[31], qui sont dans certains autres décors plus ou moins isolés (Daphni, réfectoire de Patmos, probablement Mileševa[32]). Sur le mur nord se situent, sans séparation, le Chemin de Croix et la Crucifixion. Sur la paroi est se déploient la Descente de Croix, le Thrène (en grande partie abîmé), la Descente aux Limbes et l'Apparition aux Maries. Le seul autre thème, en dehors du cycle de la Passion, est la Philoxénie d'Abraham[33] qui se déplace, à partir du XII[e] siècle, de l'autel vers la partie ouest de l'église, comme on le voit aux Saints-Anargyres de Kastoria, et fait partie aussi du décor de réfectoire (Patmos).

Dans le premier registre, sur la paroi ouest, se suivent les saints ascètes (Antoine, Arsène, Euthyme, Amoun de Nitrie, Andronic, Daniel le Scétiote, Théodose le Cénobiarque, Jean Climaque, Onuphre, Macaire l'Égyptien, Païsius). Étienne le Jeune est placé à l'ouest et le Christ trônant[34] à l'est de l'iconostase[35]. Sur la paroi est on voit saints Constantin et Hélène et un fragment d'un évêque, et à droite de la porte d'entrée les restes d'un portrait du *ktitôr* (fig. 9), en moine (Néophyte ?), et les effigies de deux stylites, le premier étant saint Daniel.

Le trait original du programme du naos à Paphos, par rapport aux thèmes et aux effigies que l'on retrouve dans le décor du narthex[36], réside dans l'espace

Moutoullas, alors qu'à Kato Lefkara il est derrière Jean Chrysostome et Jean l'Aumônier (cf. STYLIANOU 1985², fig. 265).

28. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 140-160, fig. 18-49, YOUNG 1983, p. 20-143 et CORMACK 1985, p. 243-251.

29. Le groupe d'apôtres, au sud, a été repeint en 1503. L'Ascension est placée dans le narthex des Saints-Anargyres à Kastoria, par exemple.

30. Sur le cycle de la Passion, avec la bibliographie, cf. YOUNG 1983, p. 27-32 et TOMEKOVIĆ 1984, p. 209-238.

31. Nous savons que la Cène et le Lavement des pieds, repeints en 1503, correspondent aux sujets d'origine grâce à la numérotation en grec de l'ensemble des scènes de ce cycle (cf. STYLIANOU 1985², p. 364). Suivent ensuite, sur la paroi ouest, la Prière au Jardin des Oliviers (repeint), le Baiser de Judas (coin gauche repeint) et le Jugement de Pilate.

32. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 60-61.

33. Ce thème peint en 1503 répète peut-être la thématique d'origine.

34. Suivi d'une effigie fragmentaire d'un évêque.

35. Sur les icônes du Christ et de la Vierge cf. A. PAPAGÉORGIOU, *Icônes de Chypre*, Paris-Genève 1969, p. 19, 23 et *Byzantine icons of Cyprus*, Benaki Museum, Athènes 1976, n° 4, 5.

36. Sur l'ensemble de cette problématique cf. S. TOMEKOVIĆ, Contribution à l'étude du programme du narthex des églises monastiques (XI[e]-première moitié du XIII[e] siècle), *Byz.* 58, 1988, p. 140-154.

aménagé au nord-est (fig. 10), comme une sorte d'autel dédié à la Sainte Croix (sainte relique obtenue en 1165)[37]. Autour de l'emplacement, en forme de croix, où se trouvait le reliquaire, sont placés à gauche, saint Grégoire de Nazianze et l'archange Michel, et à droite, l'archange Gabriel et un évêque non identifié. Les archanges sont représentés officiant et les deux prélats vus de face. Ils sont placés au-dessus de l'image de la Crucifixion, à gauche de la Descente de Croix avec, en dessous, saints Constantin et Hélène tenant la Sainte Croix[38]. L'ensemble des thèmes peints dans le naos illustrent ainsi l'institution de l'Eucharistie le Jeudi Saint, placée au-dessus de saints ascètes, et la Passion du Christ, renforcée par l'hommage particulier rendu à la Sainte Croix et par l'évocation de la Résurrection du Christ.



Les décors du sanctuaire et du naos ont en commun, en dehors de l'image de l'Ascension, la procession des saints du premier registre, constituée presque uniquement de saints ascètes, comme on le voit auparavant dans la partie ouest de Hosios Loukas, l'église de la Sainte-Trinité à Koutsoventis et surtout plus tard, dans les années trente du XIIIe siècle, dans le narthex de Mileševa[39]. Dans l'art mural de la seconde moitié du XIIe siècle la place des saints solitaires n'est pas constante. Les galeries les plus vastes, en dehors de l'ermitage de Paphos, se rencontrent à Saint-Pantéleimon à Nerezi et à l'église-ossuaire de Bačkovo. Le choix des saints ascètes a été fait à Paphos, surtout dans le sanctuaire (fig. 6, 7, 8), d'une façon originale[40]. Seul le grand représentant de la Palestine, *saint Euthyme* (20 janvier)[41], mort en 473, fait partie de ceux que l'on figure presque obligatoirement partout où les saints de cet ordre font partie du décor. Ainsi, son effigie apparaît déjà au VIIIe siècle à Santa Maria Antiqua à Rome et ensuite dans la Nouvelle église de Tokalı et dans le Ménologe de Basile II (p. 338). Les exemples nombreux dans les grands ensembles des XIe-XIIe siècles (Hosios Loukas, la Néa Moni, narthex de Sainte-Sophie de Thessalonique, l'église dite «bigarrée» (Ala kilise), l'église Phorbiotissa à Asinou, Nerezi, l'église supérieure de Bačkovo, les Saints-Anargyres de Kastoria, l'église de la Nativité à Bethléem, le monastère de saint Théoctiste, la cathédrale de Monreale, l'Épiskopè dans le Magne, l'Évangélistria de Géraki)[42] confirment sa popularité. La vie de saint Euthyme est bien connue grâce à l'œuvre de Cyrille de Scythopolis, fondée sur

37. Toutefois, les effigies d'évêques et les thèmes eucharistiques peuvent également figurer dans le narthex et dans la partie ouest de l'édifice en général (cf. *ibid.*, p.143-144).
38. Cf. STYLIANOU 1985², p. 364.
39. Dans ce décor également, les seules autres effigies isolées sont celles de saints Constantin et Hélène et des donateurs (cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 52-60).
40. Une notice détaillée sur chaque saint, contenant le récit de sa vie, les sources écrites éditées et la bibliographie, fait partie de notre ouvrage *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine (IVe s.-1453)*, en préparation. Ici, nous nous bornerons à citer les sources principales.
41. Cf. DELEHAYE 1902, col. 405.
42. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 54-55, fig. 4-6; EAD., 1985/1989, p. 123-124, fig. 1-3; MOURIKI 1985, p. 166-167.

le récit de saint Kyriakos[43]. Il commence son itinéraire ascétique près de la laure de Pharan où il a comme voisin saint Théoctiste. Il fonde ensuite un *cœnobion* dans le désert de Koutilâ mais lui-même se réfugie au Rouba. Saint Euthyme a défendu la vraie foi lors des conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451).

Le second saint qui figure dans les grands décors antérieurs et contemporains à Paphos est *saint Éphrem le Syrien* (28 janvier)[44], né vers 306 à Nisibe, en Mésopotamie. Les renseignements de base sur sa vie sont dispersés dans plusieurs écrits de saint Jérôme[45], de Pallade[46], de Sozomène[47]. Les trois auteurs sont d'accord sur le fait que le seul titre que saint Éphrem avait dans la hiérarchie ecclésiastique fut celui de diacre. Dans la version métaphrastique[48] on met au premier plan sa vie ascétique, mentionnée auparavant par Pallade. L'iconographie de ce saint le montre en moine. La notoriété de saint Éphrem repose sur ses œuvres (*Sermons* et *Hymnes*, *Carmina Nisibena*, *Commentaires bibliques*), reconnues de son vivant et après sa mort par Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome ou Théodore Stoudite[49]. Les premières représentations connues de ce saint sont du Xe siècle (une icône du Sinaï, Rencontre avec saint Basile à la Nouvelle église de Tokalı), suivies de celles dans le Ménologe de Basile II (p. 354), à Hosios Loukas, la Néa Moni, l'église dite «bigarrée» (Ala kilise), dans le Psautier de Londres (fol. 97 r). Au XIIe siècle ce saint figure à Asinou, Nerezi, l'église supérieure de Bačkovo. Son effigie ne devient fréquente qu'au XIVe siècle[50].

Saint Pachôme le Grand (15 mai)[51], mort en 346, est représenté plus rarement, à partir du XIe siècle (Hosios Loukas, la Néa Moni[52]). Au XIIe siècle un autre exemple est celui de Monreale. Il faudra attendre la fin du XIIIe siècle (la Vierge Péribleptos d'Ohrid) où on le mettra en valeur en illustrant sa troisième vision avec l'ange, en habit monastique, qui lui tend un rouleau déployé. Pourtant l'importance de saint Pachôme est incontestable. Ce saint, d'abord enrôlé dans l'armée impériale de Constantin le Grand, se retire ensuite à Chenoboskeion et, à la différence des saints ascètes égyptiens antérieurs, cesse d'être un solitaire pour devenir l'organisateur de la vie commune, «*koinobion*»[53].

Viennent ensuite deux saints palestiniens auxquels l'art mural chypriote du XIIe siècle rend un hommage particulier. *Saint Hilarion* (21 octobre)[54], l'initiateur de la vie monastique en Palestine (mort vers 371), est aussi un saint

43. Cf. SCHWARTZ 1939 et FESTUGIÈRE 1962, III/1, p. 5-85. Pour la vie métaphrastique cf. PG 114, col. 596-733.
44. Cf. DELEHAYE 1902, col. 429.
45. Cf. *De viris illustribus* 115, PL 23, col. 708.
46. Cf. C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, rééd. Hildesheim 1967, p. 40.
47. Cf. *Historia ecclesiastica* 3, 16, PG 67, col. 1085-1093.
48. Cf. PG 114, col. 1253-68.
49. Cf. E. BECK, *Dictionnaire de spiritualité* XXV, Paris 1958, col. 790-791. Voir aussi C. ÉMEREAU, Saint Éphrem, Docteur de l'Église, et l'histoire littéraire de ses œuvres, *EO* 20, 1921, p. 29-45.
50. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1989, p. 125, 128, fig. 7-8. Voir aussi MOURIKI 1985, p. 158-159.
51. Cf. DELEHAYE 1902, col. 683-686.
52. Cf. MOURIKI 1985, p. 167.
53. Voir surtout F. HALKIN *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles 1932 (Subsidia hagiographica 19) et FESTUGIÈRE 1965, p. 159-245.
54. Cf. DELEHAYE 1902, col. 153-154.

important pour l'île. Il a entrepris, à la recherche de l'isolement, un long voyage (Égypte du Nord, Sicile, côte dalmate) et s'est installé à Chypre, à proximité de Paphos où il a terminé sa vie. Sa dépouille a été transportée en Palestine, près de Maïouma, mais les miracles posthumes se sont produits également à Chypre. La source principale sur la vie de ce saint est le récit de saint Jérôme[55]. Les premières effigies de saint Hilarion sont celles du Ménologe de Basile II (p. 128) et de Hosios Loukas. Au XII[e] siècle, en dehors de Chypre (Asinou, la Panaghia Arakiotissa à Lagoudéra), saint Hilarion fait partie des décors de Monreale et de Saint-Sauveur de Nereditsa. Son image ne devient jamais très courante dans l'art byzantin[56]. Le second saint, *Kyriakos* (29 septembre)[57], dont la vie est écrite par Cyrille de Scythopolis[58], est né à Corinthe en 449 de parents grecs, Joannès et Eudoxia (comme la mère de Néophyte). Son maître était saint Gérasime mais il a reçu l'habit monastique des mains de saint Euthyme le Grand. Figuré dans le Ménologe de Basile II (p. 73), ce saint est absent des grands décors du XI[e] siècle[59] tandis qu'au XII[e] siècle on le trouve surtout à Chypre (Asinou, Lagoudéra)[60].

Les effigies de deux derniers saints sont particulièrement rares. Le premier, *saint Gérasime* (4 mars)[61], a mené la vie ascétique dans le désert du Jourdain, jusqu'à sa mort en 475. Ce saint, victime d'une hérésie passagère, revient à l'orthodoxie chalcédonienne après un séjour auprès de saint Euthyme au Rouba. Saint Gérasime n'est représenté qu'à partir du XII[e] siècle dans la peinture murale (église rupestre du monastère de saint Théoctiste). Même au XIII[e] siècle son image est rare (narthex de Mileševa, église monastique de Timotesubani), alors qu'au XIV[e] siècle le chapitre 107 du *Pré spirituel* de Jean Moschos, qui lui est dédié, a été illustré à Saint-Nicolas Orphanos à Thessalonique (1314-1317) et à Ivanovo (v. 1360)[62]. Le second saint, *Théodore le Sanctifié*[63], disciple préféré de saint Pachôme commémoré avec son maître spirituel le 15 mai[64], figure pour la première fois à Paphos. Par la suite on ne le trouve que dans des ménologes peints du XIV[e] siècle (l'église de l'Annonciation à Gračanica, l'église du Christ Pantocrator à Dečani).

Les effigies des saints ascètes dans le naos, font partie des plus habituelles, mis à part quelques exceptions. D'abord deux saints stylites figurent à côté du portrait du *ktitôr* sur la paroi est, à proximité de l'entrée dans l'ermitage. Le premier est *saint Daniel le Stylite* (11 décembre)[65], né en Syrie en 409 mais qui, à l'âge de quarante-deux ans, vient dans la région de Constantinople où il

55. Cf. PL 23, col. 29-54.
56. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 55, 57, fig. 8
57. Cf. DELEHAYE 1902, col. 87-89.
58. Cf. SCHWARTZ 1939 et FESTUGIÈRE 1963, p. 222-235.
59. Il a été peut-être figuré à l'église dite «bigarrée» (Ala kilise).
60. Aux XIII[e]-XIV[e] siècles son effigie demeure rare.
61. Cf. DELEHAYE 1902, col. 507-508.
62. Cf. S. TOMEKOVIĆ, Note sur saint Gérasime dans l'art byzantin, *Mélanges V. J. Djurić, Zbornik za Likovne Umetnosti* 21, 1985, p. 277-285, avec les sources sur sa vie et la bibliographie.
63. Cf. HALKIN 1932, cité *supra* n. 53 et FESTUGIÈRE 1965, p. 176-245.
64. Cf. *supra* n. 51.
65. Cf. DELEHAYE 1902, col. 299-300.

devient ensuite stylite, à l'exemple de saint Syméon l'Ancien[66]. Saint Daniel figure dans le Ménologe de Basile II (p. 237) et dans plusieurs décors du XIe siècle (la Néa Moni[67], Saint-Mercure et Saint-Nicolas à Corfou, probablement à Aténi). Au XIIe siècle on le voit à l'église supérieure de Bačkovo, aux Saints-Anargyres de Kastoria et à l'église du Christ Antiphônètès à Kalogrea. La légende du second stylite (fig. 11) est aujourd'hui effacée. Iconographiquement, il est le plus proche de *saint David de Thessalonique* (?)[68] tel qu'il apparaît aux Saints-Anargyres de Kastoria[69] et au XIVe siècle au Prôtaton ou dans la chapelle sud de l'église monastique de Chôra à Constantinople. Ce saint, commémoré le 26 juin[70], a vécu trois ans sur un amandier, près de Thessalonique[71].

La procession des saints de la paroi ouest du naos[72] a en tête, ce qui est fréquent (Nerezi, les Saints-Anargyres, Lagoudéra), le patriarche des ascètes, *saint Antoine le Grand* (17 janvier)[73], mort vers 355. Le récit le plus important sur sa vie en Thébaïde est l'œuvre de saint Athanase, évêque d'Alexandrie[74]. Son effigie, ainsi que l'illustration de sa vie, sont particulièrement nombreuses dès le Xe siècle (icône du Sinaï, Saint-Jean de Güllü dere, Nouvelle église de Tokalı, Ménologe de Basile II, p. 327, Hosios Loukas, la Néa Moni, l'église dite «bigarrée» d'Ala kilise). Au XIIe siècle il est présent à Asinou, à Nerezi, dans l'église supérieure de Bačkovo, aux Saints-Anargyres de Kastoria, à l'Épiskopè de Santorin, à Monreale, Bethléem, Lagoudéra, Kalogrea, Nereditsa[75]. Saint Antoine est suivi d'un autre représentant d'Égypte, *saint Arsène* (8 mai)[76], mort vers 445[77]. Ce saint, né a Rome, a été le précepteur des fils de Théodose le Grand (379-395), Arcadius et Honorius, avant de devenir ascète dans le désert de Scété. Les effigies de ce saint apparaissent au Xe siècle en Cappadoce (Saint-Jean de Güllü dere, Nouvelle Église de Tokalı, Saint-Eustathe [Göreme 11], etc.). Au XIe siècle il figure à Hosios Loukas et à la Néa Moni, et au XIIe siècle à Asinou, à Nerezi (?), dans l'église supérieure de Bačkovo (?), aux Saints-Anargyres et à Monreale[78].

Après saint Arsène vient, une seconde fois, *saint Euthyme*, suivi de nouveau de représentants de l'Égypte. *Saint Amoun de Nitrie* (le Nitriote), fêté le 4

66. Pour la Vie ancienne, œuvre d'un contemporain voir ID., *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris 1923 (Subsidia hagiographica 14), p. 1-94 et la traduction française dans FESTUGIÈRE 1961, p. 93-165.
67. Cf. MOURIKI 1985, p. 174-175.
68. Saint Syméon ou saint Alypios sont représentés avec les cheveux plus ou moins courts.
69. Cette effigie est sans légende, l'identification est celle proposée par A. K. ORLANDOS (Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστορίας, *Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος* 4, 1938, fig. 33).
70. Cf. DELEHAYE 1902, col. 771-772.
71. Cf. R.-J. LOENERTZ, Saint David de Thessalonique, *REB* 11, 1953, p. 205-219.
72. Cf. YOUNG 1983, p. 72-79.
73. Cf. DELEHAYE 1902, col. 397-398.
74. Cf. PG 26, col. 835-976; pour la traduction française, la dernière publication est celle de B. LAVAUD, collection Spiritualité orientale 28, Abbaye de Bellefontaine, 1979, avec la bibliographie sur ce saint.
75. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 54-55, fig. 6-7; EAD., 1989, p. 126, fig. 10, 15; MOURIKI 1985, p. 160.
76. Cf. DELEHAYE 1902, col. 665-666.
77. Pour le chapitre 42 des *Apophthegmata patrum*, cf. PG 65.
78. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 56 et fig. 6, 9; MOURIKI 1985, p. 159.

octobre[79], est l'initiateur de la vie monastique dans le désert de Nitrie vers 320-330[80]. L'effigie de ce saint est rare. En dehors de la fresque de Baouît (chapelle XVIII) d'une datation large[81], on le voit dans le Ménologe de Basile II (p. 90) et dans le ménologe peint de Gračanica. *Saint Andronic*, ascète de Scété (V^e-VIe siècle), est commémoré avec son épouse Athanasie le 9 octobre[82]. Il est représenté seul au XIIe siècle à Asinou et à Lagoudéra[83]. La vie d'Andronic et d'Athanasie fait partie des récits de *saint Daniel le Scétiote*[84], peint à côté. Les mentions d'un saint de ce nom figurent dans le Synaxaire à la date du 10 mars et du 15 avril[85]. Mais plusieurs moines de ce nom sont connus; l'un est le disciple de saint Arsène, l'autre aurait été le maître de saint Andronic. Une autre effigie de saint Daniel se trouve à Hosios Loukas.

Le saint suivant est *Théodose le Cénobiarque* (11 janvier)[86], représentant important de la tradition palestinienne. Sa vie (424-529) a été écrite par Théodore de Pétra[87] et une version brève par Cyrille de Scythopolis[88]. Saint Théodose fut chef suprême de tous les *cœnobia* tandis que saint Sabas fut chef suprême et archimandrite de toutes les laures et de tous les anachorètes de Palestine. Ils ont pris ensemble une part active dans les luttes doctrinales de leur temps. Les premières représentations connues de saint Théodose sont celles des icônes du Sinaï des VIIIe-Xe siècles et du Ménologe de Basile II (p. 310). Au XIe siècle, il a été figuré à Hosios Loukas, à la Néa Moni, dans le narthex de Sainte-Sophie de Thessalonique. Au XIIe siècle ce saint fait partie des décors d'Asinou, de Bethléem, de l'Épiskopè dans le Magne, de Sainte-Sophie à Cythère et peut-être de Santorin[89].

La procession d'ascètes d'Égypte est de nouveau interrompue, cette fois-ci avec l'effigie du célèbre sinaïte, *saint Jean Climaque* (30 mars)[90], mort entre 650 et 680. La vie de l'auteur de l'*Échelle spirituelle*, sur les vertus à acquérir et les passions à combattre, est l'œuvre d'un moine de Raïthou, Daniel[91]. Ce saint a été représenté à Hosios Loukas et à la Néa Moni ainsi qu'au XIIe siècle à Nereditsa[92].

79. Cf. DELEHAYE 1902, col. 107-108.
80. Cf. PALLADE, *Histoire Lausiaque*, éd. BUTLER, 1967, cité *supra* n. 46 (ch. VIII), l'*Historia Monachorum in Ægypto*, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, Bruxelles 1971 (Subsidia Hagiographica 53) (ch. XXII et n. 1) et les *Apophthegmata Patrum* éd. L. REGNAULT, *Les sentences des pères du désert*, Abbaye de Solesmes, 1981, p. 52-53.
81. Cf. J. CLEDAT, *Le Monastère et la Nécropole de Baouît*, Le Caire 1904, pl. LXII.2.
82. Seule une mention figure à cette date, cf. DELEHAYE 1902, col. 125[33].
83. Sur les représentations d'Andronic avec Athanasie dans les églises de Moutoullas et de Kalopanayiotis cf. YOUNG 1983, p. 75, fig. 39.
84. Cf. L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901 (Bibliothèque hagiographique orientale 1), I-II.
85. Cf. DELEHAYE 1902, col. 525[18] et 604[30].
86. Cf. *ibid.*, col. 383-385.
87. Cf. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890, p. 3-101 et FESTUGIÈRE, 1963, p. 103-157.
88. Cf. SCHWARTZ 1939 et FESTUGIÈRE 1963, p. 235-241.
89. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 60; EAD., 1985/1989, p. 128-129, fig. 23; MOURIKI 1985, p. 165-166, pl. 77, 231, 233.
90. Cf. DELEHAYE 1902, col. 571-574.
91. Cf. PG 88, col. 596A-608A et traduction française de P. DESEILLE (JEAN CLIMAQUE, *L'échelle sainte*, Abbaye de Bellefontaine, 1987[2], col. 596A-608A).
92. Cf. MOURIKI 1985, p. 168-169.

Après saint Jean Climaque suivent de nouveau les représentants d'Égypte. *Saint Onuphre* (12 juin)[93] aurait mené la vie érémitique en Thébaïde aux IVe-Ve siècles. Lors de sa vie dans le désert, durant soixante ans, il a été nourri par un ange[94]. Son portrait apparaît au XIe siècle (la Panaghia tôn Chalkéôn). Au XIIe siècle, on le figure à l'église de la Sainte-Trinité à Koutsoventis, à Bethléem, Monreale, Lagoudéra, Saint-Georges de Kurbinovo[95]. *Saint Macaire l'Égyptien* (19 janvier)[96], l'initiateur de la vie monastique à Scété, est mort vers 390[97]. Dans la peinture murale l'effigie de ce saint est connue dès le XIe siècle (Hosios Loukas). Au XIIe siècle, on le représente à l'église supérieure de Bačkovo, à Bethléem, à Monreale et à l'Épiskopè dans le Magne[98]. Le lieu d'ascèse de *saint Païsius* (19 juin)[99], mort en 400, était également le désert de Scété[100]. L'effigie de ce saint est très rare, les autres exemples étant du XIVe siècle (Ramaća, Cozia).

Pour clore cette procession, à l'ouest de l'iconostase, on a choisi le grand martyr du Premier Iconoclasme (711-787) de Constantinople, *Étienne le Jeune* (28 novembre)[101], mort en 764[102]. Ce saint tient une icône de la Vierge de Tendresse alors qu'habituellement il s'agit d'un diptyque (le Christ et la Vierge) ou plus tard de l'icône du Christ. Le martyre de saint Étienne a été illustré dans le Ménologe de Basile II (p. 210). Au XIe siècle son effigie fait partie du décor de Hosios Loukas, de la Néa Moni, et on le voit encore plus souvent dans la peinture d'enluminure. Au XIIe siècle un autre exemple est celui de l'église supérieure de Bačkovo[103].

*

* *

Le point commun entre les décors de la cellule, du sanctuaire et du naos est la présence de l'*effigie de Néophyte le Reclus*. Dans la cellule (1183) elle est intégrée, comme on l'a déjà dit, à la Déisis où Néophyte se prosterne devant le Christ en saisissant son pied droit (fig. 12). Ce premier portrait le montre donc dans une attitude humble et angoissée, différente de celle d'un homme d'église en donateur, devenue traditionnelle dans la peinture murale[104]. Même la formule modeste de la première couche du narthex des Saints-Anargyres de

93. Cf. DELEHAYE 1902, col. 745-746.
94. Sur ce récit de saint Paphnuce cf. *Acta SS. Iun.* II, 1698, 527-533 et B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saecoli X*, II, Saint-Pétersbourg 1912, p. 40-46.
95. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 55-56, fig. 13.
96. Cf. DELEHAYE 1902, col. 401-402.
97. Sur les sources, quelquefois contradictoires, sur la vie de ce saint cf. A. GUILLAUMONT, Le problème des deux Macaire dans les *Apophthegmata Patrum*, *Irénikon* 1, 1975, p. 44-46.
98. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 56, 58, fig. 12, 13 et EAD., 1985/1989, p. 130.
99. Ce saint ne figure pas dans le Synaxaire constantinopolitain.
100. Pour le récit de sa vie par Jean Kolovos voir I. POMJALOVSKIJ, *Žitie prepodobnago Paisija velikago*, Saint-Pétersbourg 1900, p. 1-61.
101. Cf. DELEHAYE 1902, col. 261-263.
102. Pour sa vie par Étienne le Diacre cf. PG 100, col. 1067-1186 et la traduction italienne, SIMEONE METAFRASTE, *Vita di S. Stefano Minore*, éd. F. IADEVAIA, Messine 1984.
103. Cf. TOMEKOVIĆ 1985/1989, p. 126-127, fig. 12; MOURIKI 1985, p. 156-158.
104. Rappelons les exemples de l'évêque Euphrasius dans l'abside de la basilique de Poreč, de l'higoumène Philothéos à Hosios Loukas en Phocide, probablement de Manuel (évêque de Strumica et moine) à la Vierge Éléousa à Veljusa (cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 63).

Kastoria où figure un donateur, Constantin, en moine et en prière, à côté de saints Constantin et Hélène[105], semble plus hardie. L'inscription qui accompagne l'effigie de Néophyte est en accord avec l'attitude choisie. Le *ktitôr* s'adresse au Christ, par l'intermédiaire des prières de sa Mère et de Jean Baptiste, et implore la miséricorde pour le présent et le futur[106]. Iconographiquement cette représentation de Néophyte peut être comparée à l'image de deux donateurs, l'un prêtre et l'autre laïc, prosternés de part et d'autre de la Déisis absidale de l'église dite «Karanlik kilise»[107], de l'effigie du moine Manuel à la Panaghia Mavriotissa près de Kastoria, figuré prosterné aux pieds de la Vierge trônant entre les archanges dans l'abside, et de plusieurs moines dans des enluminures[108]. Une autre formule possible, même dans une Déisis, est celle d'un higoumène du monastère de Grottaferrata (v. 1100), figuré debout mais à plus petite échelle, au-dessus de l'entrée de l'église (façade)[109].

Néophyte s'est fait représenter ensuite dans le sanctuaire, toujours en 1183, dans un contexte peu modeste. Non seulement on le voit entre deux archanges (fig. 5) mais il fait face à l'Ascension. Cette composition n'a pas de parallèles iconographiques. Toutefois, elle peut être rapprochée de l'image de la mort de l'apôtre Jean, dans le *Par. Gr.* 510 (fol. 32 v), où deux anges l'enlèvent au ciel (fig. 13)[110]. Néophyte, entre les archanges, est en revanche immobile comme s'il était en attente de l'accomplissement des paroles de l'apôtre Paul disant qu'au moment de l'avènement du Seigneur les vivants seront également enlevés sur les nuées, à sa rencontre, dans les airs et pour toujours (1 Thess. 4:17). Ces paroles sont reprises par saint André Salos[111] à la fin de sa vision de l'Apocalypse, exposée à son ami Épiphane[112].

L'inscription qui accompagne l'image de Néophyte entre les archanges à Paphos exprime le désir du Reclus d'être parmi les anges grâce à la vie qu'il a choisie, c'est-à-dire l'habit monastique (angélique) qu'il porte[113]. Cette idée est renforcée d'une part par la procession d'illustres prédécesseurs, peinte à proximité, et de l'autre par l'image de l'Ascension[114] figurée en face. Le moment

105. Cf. S. PÉLÉKANIDÈS, M. CHATZÈDAKÈS, *Kastoria*, Athènes 1984, pl. 6.
106. Pour cette inscription, qui en couvre une autre, cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 181-182.
107. Cf. G. DE JERPHANION, *Les églises rupestres de Cappadoce*, planches, t. II, Paris 1928, pl. 98.1 et STYLIANOU 1985², p. 361.
108. Cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 63.
109. Cf. V. PACE, La chiesa abbaziale di Grottaferrata e la sua decorazione nel medioevo, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, N. S. 41, 1987, p. 57-58, fig. 19.
110. Cf. H. OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IXe au XIVe siècle*, Paris 1908, pl. XXII. Cette iconographie rare, mais avec deux anges qui portent la mandorle où est assis saint Jean au-dessus d'un tombeau vide, a été retenue pour le Ménologe peint de Gračanica (26 septembre) : cf. B. ŽIVKOVIĆ, *Gračanica*, Beograd 1989, dessin VI.26 (pilier sud-est). Voir également P. MIJOVIĆ, *Menolog*, Belgrade 1973, p. 196, 203, 234, 289.
111. Ce saint figure en face de la Déisis de la cellule et à peu de distance de la composition du sanctuaire.
112. Cf. L. RYDÉN, The Andreas Salos Apocalypse. Greek text, Translation and Commentary, *DOP* 28, 1974, p. 199-261 et plus particulièrement 872 D - 873 A.
113. «Pourrais-je être vraiment inscrit parmi les anges par la vertu de mon habit» (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 166).
114. Néophyte serait mis comme pendant au Christ montant au ciel (cf. CORMACK 1985, p. 239).

où le Christ s'élève au ciel est aussi celui où sa Seconde Venue est annoncée aux apôtres par deux hommes vêtus de blanc (Act. 1 : 9-11). À Paphos deux anges portent la mandorle du Christ et la Vierge, au lieu d'être immobile, est émue par le prodige, en train de lever les mains en prière vers le Christ[115], comme elle le fait dans des représentations d'intercession[116].

L'apparition de Néophyte accompagné d'anges se rattache également à la tradition ascétique de deux manières. La première est l'illustration de la montée de l'âme d'un ascète défunt par les anges, dont un exemple (Mort de saint Paul de Thèbes), de la même époque, se trouve dans le porche de Sant'Angelo in Formis où l'âme est entourée d'une gloire lumineuse (fig. 14). Ce thème apparaît encore plus souvent dans les écrits relatifs aux ascètes. Parmi les saints figurés à Paphos, plusieurs ont été jugés dignes de cet hommage après la mort, d'autres ont été des témoins privilégiés de telles visions. Dans le sanctuaire il s'agit de cinq ascètes. Saint Gérasime a vu l'âme de saint Euthyme «conduite et portée au ciel par les anges» et le confie à son disciple Kyriakos[117]. Saint Pachôme et son disciple Théodore ont été admis à voir la montée des âmes de moines enlevées au ciel[118]. Des saints peints dans le naos, saint Antoine a vu l'âme de saint Amoun au même moment[119], comme le montre l'image du Ménologe de Basile II (p. 90). Dans la tradition ascétique le contact avec les anges, en tant que guides des moines, est aussi fréquent durant la vie. Les saints figurés à Paphos en ont fait l'expérience. L'ange apparaît à saint Pachôme pour lui transmettre la volonté divine d'être maître spirituel des autres, ou à saint Macaire l'Égyptien et à saint David de Thessalonique (?) pour leur indiquer l'endroit de leur vie future. Saint Daniel le Stylite a vu, dans une vision, saint Syméon l'Ancien accompagné de deux hommes vêtus de blanc et s'est approché de lui avec l'aide des anges. À la fin de la vision, saint Daniel reste entre les deux anges sur la colonne[120]. L'ange nourrit saint Onuphre, etc.

La troisième effigie probable de Néophyte[121] (1196-1200), placée au sud de la porte d'entrée du naos, le montre toujours en moine et sans nimbe. Seul le buste est conservé (fig. 9), tourné de trois quarts en direction de l'Anastasis du registre supérieur. L'inscription qui accompagnait ce portrait est en grande partie effacée, mais son emplacement semble exprimer, comme les effigies précédentes, les mêmes préoccupations liées à la Résurrection.

*

* *

115. Une attitude proche de celle-ci ne se rencontre à l'époque qu'à Pérachorio. À Lagoudéra, la Vierge est en prière mais vue de face. Sur les deux attitudes de la Vierge de l'Ascension dès le VI[e] siècle, cf. K. WEITZMANN, *Loca Sancta* and the Representational Arts of Palestine, *DOP* 28, 1974, p. 43-44 (= *Studies in the Arts at Sinai*, Princeton 1982, II).
116. L'accent mis, dans certaines représentations, sur l'allusion à la Seconde Venue du Christ, sans être une innovation de l'époque, semble, au moins par rapport à l'art du XI[e] siècle, être plus souligné dans la seconde moitié du XII[e] siècle (cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 175-182).
117. Pour ce passage dans la vie de Kyriakos, cf. SCHWARTZ 1939 et FESTUGIÈRE 1963, 225[14-15]. Cet épisode est encore plus détaillé dans la vie de saint Gérasime (cf. H. GRÉGOIRE, La Vie anonyme de S. Gérasime, *BZ* 13, 1904, p. 127).
118. Cf. HALKIN 1932 et FESTUGIÈRE 1965, § 93.
119. Cf. ID., 1971, ch. XXII et n. 1 et LAVAUD 1979, cité *supra* n. 74, ch. 60.
120. Cf. FESTUGIÈRE 1961, p. 105-106.
121. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, p. 159, 201, fig. 48.

Le décor de la fondation de Néophyte le Reclus, plus particulièrement celui du sanctuaire et de la cellule avec la tombe (1183), trouve sa place dans l'art de l'avant-garde de son époque (fig. 15), aussi bien par l'exécution de ses peintures (finition des carnations, proportions élancées, dessin sophistiqué des draperies, gamme coloristique nuancée)[122] que par l'actualité de la conception du programme iconographique. À Paphos, comme dans les décors de la seconde moitié du XII[e] siècle, les sujets qui expriment les idées clés (l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection) occupent les parties les plus importantes des parois alors que l'idée d'intercession est suggérée à plusieurs endroits et plus particulièrement dans les parties latérales des édifices. L'appartenance du *ktitôr* se ressent, au moins en partie, dans le choix des saints à représenter et dans la présence de certains saints locaux, surtout parmi les évêques officiant. À cela s'ajoutent les différentes évocations du Jugement Dernier ainsi que les portraits de donateurs[123]. Les artistes qui ont travaillé pour Néophyte étaient également au courant des nouveautés de la capitale pour divers schémas (l'attitude de Marie et la matérialisation de la descente de l'Esprit saint dans l'Annonciation, par ex.) [124]. La qualité de ces peintures s'explique par la présence à Chypre de l'évêque de Paphos, Basile Kinnamos (1166-1199), qui aurait pu contacter un très bon atelier[125]. Certains peintres du même atelier, semble-t-il, se sont ensuite adaptés aux exigences du donateur laïc de Lagoudéra[126]. Mais, si dans l'ensemble les artistes qui ont travaillé pour Néophyte le Reclus se sont conformés aux normes en vigueur dans les édifices cultuels du XII[e] siècle avancé, il va sans dire qu'ils ont mis un accent particulier sur les illustrations de l'Intercession, accompagnées de l'effigie omniprésente du fondateur.

Les peintures du naos (1196-1200) appartiennent (mis à part l'effigie d'Étienne le Jeune et du Christ trônant de la paroi nord) à une toute autre tendance stylistique (fig. 16). Les proportions sont moins allongées, les ombres des visages gris-brun, le dessin, qu'il s'agisse des visages de la galerie des moines ou des habits, schématisé. La gamme des couleurs, moins nuancée, est constituée de gris, bleu, ocre, brun surtout et de rouge bordeaux. Ce second décor nous rappelle ainsi l'autre appartenance de l'ermitage de Néophyte le Reclus à la famille des fondations rupestres. Toutefois, ces peintures de valeur inégale ne sont pas dépourvues de beauté dans les tableaux les plus réussis où apparaît un gris lumineux (Chemin de Croix, par exemple).

Parmi les décors de ce type, plus ou moins contemporains, figurent d'abord ceux de l'église rupestre du monastère de Théoctiste dans le désert de Judée (au sud de Jérusalem) et de la grotte de Saint-Paul au Mont Latmos, pour lesquels, malheureusement, aucun renseignement écrit n'est conservé. Les

122. Sur le style d'avant-garde de la seconde moitié du XII[e] siècle, cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 307-383. Voir aussi l'Archange de l'Annonciation reproduit en couleur dans EAD., L'esthétique aux environs de 1200 et la peinture de Studenica, *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200 (800 ans du monastère de Studenica, septembre 1986)*, Belgrade 1988, pl. 9.
123. Cf. EAD. 1984, p. 249-295.
124. Cf. *ibid.*, p. 127-132.
125. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 205-206.
126. La gamme coloristique est relativement réduite, l'ornement rare et les saints guerriers sont en martyrs. Alors qu'à Lagoudéra, ensuite, ce ne sera pas le cas (cf. TOMEKOVIĆ 1984, p. 414-415).

fresques de l'église rupestre du monastère de Théoctiste sont partiellement conservées[127]. Dans l'abside de la partie centrale (église A) on retrouve l'Ascension. Aujourd'hui on discerne le Christ trônant, dont la mandorle est portée par quatre anges, désigné comme le roi de gloire (Ps. 23 :7-9) et accompagné, à gauche, d'une roue d'Ézéchiel (fig. 17). Selon Gustav Kühnel dans la zone inférieure il y avait, probablement, douze apôtres avec saint Théoctiste, une formule connue dès les décors de Baouît, réunissant des apôtres et des saints locaux, et répandue dans la peinture monastique de la Palestine[128]. Sur le côté ouest de la paroi rocheuse sud est peinte l'icône de Jésus entre les archanges Michel et Gabriel et les saints locaux, mais aussi du culte universel, Sabas de Jérusalem (à gauche) et Gérasime (à droite), identifiés grâce aux légendes inscrites. Sur le côté étroit ouest de la paroi nord il y avait la Vierge à l'Enfant (à l'état de trace). Sur l'étage supérieur se trouvent deux niches ornées de peintures (décor B). La niche principale abrite une Crucifixion simple (Christ, Marie, Jean, deux anges, crâne d'Adam), proche de celle de la tombe de Néophyte. Dans l'intrados de cette niche sont peints à l'est Jean Damascène[129] et à l'ouest un saint non identifié. Dans la petite niche figure la Vierge Platytera en buste. En outre, une autre image du Christ Emmanuel en médaillon est placée entre deux niches. Enfin, saint Euthyme[130] tenant une croix, figure en buste, à gauche de la petite niche. Le programme de la niche double expose ainsi deux moments de l'histoire du Salut : l'avènement de Jésus, dans la prothèse, et la réalisation du sacrifice, dans la niche d'autel[131]. Les fresques du monastère de Théoctiste sont datées, pour des raisons historiques et surtout sur des critères stylistiques (variante provinciale du style «dynamique» des Comnènes), du XIIe siècle avancé (vers 1187) et rapprochées, entre autres, du décor de Paphos, notamment de l'Anastasis de la tombe[132]. Les thèmes représentés dans cette grotte se retrouvent à Paphos, ceux courants comme l'Ascension ou la Crucifixion, mais aussi le Christ Emmanuel ou les saints rarement figurés, saint Gérasime, par exemple. Si l'hypothèse de G. Kühnel, sur l'existence de l'effigie de saint Théoctiste au-dessous de l'Ascension, se révélait exacte, les rapprochements entre les deux décors seraient encore plus étroits.

Mais de toute façon, un autre décor du même type, celui de la grotte de Saint Paul au Mont Latmos, apporte la preuve de la présence de saints ascètes à des endroits de première importance, tels que l'abside. Dans ce décor endommagé, d'une datation du XIIe siècle peu précise[133], figure à cet endroit,

127. Cf. G. KÜHNEL, *Wall Painting in the late Kingdom of Jerusalem*, Berlin 1988, ch. III, avec la bibliographie antérieure.
128. Dans l'église de Théoctiste ces peintures couvrent une couche plus ancienne (cf. *ibid.*, p. 187).
129. Pour l'identification de ce saint, selon le type iconographique et le texte de son rouleau, cf. *ibid.*, p. 189.
130. La légende qui accompagnait ce saint a disparu ; il a été rapproché de l'effigie du même saint à Bethléem (cf. *ibid.*, p. 190).
131. Cf. *ibid.*, p. 191.
132. Cf. *ibid.*, p. 191.
133. G. P. SCHIEMENZ (Die Malereien der Paulos-Höhle auf dem Latmos, *Pantheon* 39/1, Munich, 1971, p. 53) considère ces fresques comme postérieures à la datation des alentours de 1100, proposée par O. Wulff.

à gauche de la Vierge, saint Paul de Latros en prière[134], juste en dessous de la Transfiguration (fig. 18). Les saints guerriers, dont saint Théodore, sont représentés en martyrs[135]. Le programme du reste du décor de la grotte relève d'une autre conception. La réflexion sur la Mort, exprimée dans l'illustration de la Dormition de saint Paul, est entourée des thèmes de l'Incarnation (Présentation de la Vierge, Annonciation, Nativité, Présentation au Temple), du Baptême, mais aussi de la Théophanie (Transfiguration)[136].

Du troisième décor rupestre, San Biagio près de San Vito dei Normanni (Pouille), seule la partie ouest est conservée, nous privant ainsi d'une comparaison des thèmes principaux, alors que la date, les noms du donateur et du peintre sont connus : le 8 octobre 1196, l'higoumène Benoît et Daniel[137]. Les peintures existantes ont peu de choses en commun avec les décors peints pour Néophyte le Reclus, que ce soient les scènes évangéliques[138], les effigies isolées (apôtres, martyrs, évêques) ou les effigies équestres[139]. Mais, la Vision sur le plafond[140], à l'est des scènes évangéliques, peut être rapprochée, seulement par son contenu, de la combinaison entre la Vision d'Ézéchiel et le Christ de l'Ascension dans l'église rupestre du monastère de Théoctiste. Enfin, certaines scènes (Annonciation, Nativité, Présentation au Temple) font partie du décor de Latmos où on a peint surtout, mis à part un saint stylite, des saints anargyres, martyrs et évêques.

À l'église rupestre de la Vierge de Bertubani (1213-1222), en Géorgie, un autre programme encore a été conçu. Au sommet de la voûte on voit la croix

134. Sur une icône du Sinaï (XIIe/XIIIe siècle), saint Paul de Latros fait partie d'une Déisis (Paul de Latros, l'apôtre Pierre, la Vierge, le Christ trônant, Jean, l'apôtre Paul, Jean Climaque), mais il n'a pas la place à côté de la Vierge (cf. G. et M. SOTIRIOU, *Icônes du Mont Sinaï*, I-II, Athènes 1956, p. 134, fig. 153).

135. Cf. O. WULFF dans Th. WIEGAND, *Der Latmos*, Millet III.1, Berlin 1913, pl. V.2. C'était le cas, auparavant, à l'église de la Sainte-Trinité à Koutsoventis (cf. C. MANGO, The Monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and its Wall Paintings, *DOP* 44, 1990, pl. 8, 141, 163), le monastère où Néophyte a commencé son itinéraire ascétique.

136. Cf. WULFF 1913, cité note précédente, p. 204-208, fig. 123, pl. II, III.1, V.1 et SCHIEMENZ, *Pantheon* 39/1, cité *supra* n. 133, p. 46-53.

137. Pour cette inscription en grec, au-dessus de l'entrée, aujourd'hui assez endommagée, cf. Ch. DIEHL, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale*, Paris 1894, p. 63 et G. DE JERPHANION, L'excursion en Calabre et dans les Pouilles, *Actes du Ve Congrès international d'études byzantines*, Rome 1940 (*Studi bizantini e neoellenici* 6), p. 589 et n. 1. Voir aussi A. GUILLOU, Art et religion dans l'Italie grecque médiévale, *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo (Atti del convegno storico interecclesiale, Bari 1969)*, Padoue 1972, p. 729 et n. 1.

138. Il s'agit de l'Annonciation avec David et Isaïe, la Fuite en Égypte, la Présentation au Temple, l'Entrée à Jérusalem sur le plafond et de la Nativité sur la paroi sud (cf. V. PACE, Pittura bizantina nell'Italia meridionale (secoli XI-XIV), *I Bizantini in Italia*, Milan 1982, p. 458-459, pl. 407, 410-413).

139. À droite de l'entrée ce sont André et Jean l'Évangéliste. Sur le mur du fond sont placés (de droite à gauche) un tableau dédié à saint Blaise (deux moments de sa vie), saints Nicolas, Georges et Démétrius, et sur la paroi sud, après la Nativité, saints Étienne et Silvestre (cf. ID., La pittura delle origini in Puglia (secc. IX-XIV), dans *La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente*, Milan 1980, p. 335-338 et ID. 1982, cité n. précédente; p. 407-409).

140. Le Christ Ancien des jours, en médaillon, est entouré des symboles des évangélistes, de deux séraphins et d'Ézéchiel et de Daniel (cf. *ibid.*, pl. 414). Voir aussi A. MEDEA, *Gli Affreschi delle cripte ermitiche pugliesi*, Rome 1939, p. 91-101, et G. LAVERMICOCCA, in *Aggiornamento dell'opera di Émile Bertaux «L'Art dans l'Italie méridionale»*, Rome 1978, IV, p. 343.

portée par des anges. Dans l'abside figure la Vierge trônant, entre deux archanges et plus bas les évêques officiant. Sur la paroi ouest, aujourd'hui écroulée, il y avait des effigies d'ascètes. Alors que le thème principal du versant de la voûte nord (seul conservé) est le cycle marial[141].

La peinture, très lacunaire, des grottes citées semble démontrer une souplesse certaine dans le choix des thèmes à représenter, mais aussi le respect des traditions anciennes, ce qui explique les points communs entre San Biagio et l'église de saint Théoctiste ou entre San Biagio et la grotte de Latmos. Selon les exemples que nous connaissons, les décors de Néophyte le Reclus se rapprochent davantage de l'exemple palestinien (grotte de saint Théoctiste) et en partie du décor de Latmos. Il s'agit d'endroits chers à Néophyte, la Palestine[142] et le Mont Latmos. La première influence paraît plausible à cause des relations entre Chypre et la Palestine après le Xe siècle[143] et à cause du séjour de Néophyte dans cette région[144] qui l'a marqué[145]. Pour ce qui est de la grotte de Latmos[146], Néophyte n'a pas pu la voir[147]. Quoi qu'il en soit, même par rapport à ces œuvres d'un esprit proche, les peintures de Paphos gardent leur originalité.

*

* *

La première originalité des décors peints pour Néophyte le Reclus vient du fait que les peintres et le fondateur connaissaient les traditions constantinopolitaine[148] et palestinienne. Le second trait propre à la conception

141. Cf. G. N. ČUBINAŠVILI, *Peščernye monastyri David-Garedži*, Tbilissi 1948, p. 64-72.
142. La Palestine est le lieu de son pèlerinage, son ermitage est dédié à la Sainte-Croix, sa seconde cellule appelée la «Néa Sion», etc.
143. Cf. J. DARROUZÉS, Autres manuscrits originaires de Chypre, *REB* 15, 1957, p. 132 et MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 205 et n. 217.
144. L'idée d'une influence palestinienne et plus particulièrement de la chapelle rupestre de la laure de saint Euthyme (appelée ensuite *kastellion* de saint Sabas, Khirbet-el-Mard) a été suggérée (cf. YOUNG 1983, p. 81-82, 86-88, 116) surtout à cause de la grande théorie de saints ascètes (31) (cf. A. E. MADER, Ein Bilderzyklus in der Gräberhöhle der St. Euthymios-Laura auf Mardes (Chirbet El-Mard) in der Wüste Juda, *Oriens Christianus* 33-34, Leipzig, 1936/37, p. 27-58, 192-212). Sur la chronologie controversée de ces peintures, première moitié du VIIe, XIe-XIIe siècle ou l'époque moderne cf. YOUNG 1983, notes 257-261 et KÜHNEL, 1988 (cité *supra* n. 127), p. 190, n. 50. Il faut dire que les processions importantes de cet ordre de saints apparaissent aussi dans les fondations monastiques, avant et après l'ermitage de Paphos, telles que Hosios Loukas, Saint-Pantéleimon à Nerezi, Mileševa.
145. L'instruction spirituelle, imposée comme sujet de lecture aux moines de Paphos par Néophyte le 10 septembre et au mois de février, est en rapport direct avec la Palestine. Pour ce 5e discours de son premier livre des *Panégyriques*, cf. H. DELEHAYE, Saints de Chypre, *Anal. Boll.* 26, 1907, p. 162-75.
146. Où il souhaitait aller avant son arrivée à Paphos.
147. Les rapprochements ont été faits entre l'ermitage de Paphos et deux autres décors de Latmos, la grotte du Christ près de Héraclée et celle de Yediler (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 205 et n. 217).
148. Nous savons que Néophyte lui-même était au courant de ce qui se passait dans la capitale à la fin du XIIe siècle, comme par exemple la controverse sur le corps du Christ, et qu'il y prenait part à sa manière même s'il n'avait pas compris tout à fait le débat entre Michel Glykas et ses contradicteurs (cf. M. JUGIE, Un opuscule inédit de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du corps du Christ dans l'Eucharistie, *REB* 7, 1949, p. 1-11).

de ce décor provient, probablement, de la tradition anachorétique plus large. Les histoires édifiantes ont gardé le souvenir des contacts fréquents des ascètes avec les puissances célestes ce qui explique, peut-être, une certaine liberté dans la disposition des images sacrées et des effigies du donateur. Enfin, Néophyte a utilisé d'une façon hardie cette possibilité. Cet auteur prolixe[149] n'a pas laissé dans la partie autobiographique de son *typikon* l'explication de cette familiarité avec les images saintes pour lesquelles il a exprimé, par ailleurs, un grand respect[150]. Nous ne pouvons donc pas avoir des certitudes sur ses motivations mais quelques indications ressortent de ses écrits et de certaines représentations.

De ses trois livres des *Panégyriques*, malheureusement seul le premier est conservé (*Par. Gr.* 1189) pour la période du 1er septembre à la fin du mois de décembre. Certains saints figurés à Paphos y ont trouvé leur place. Pour le mois d'octobre ce sont Andronic (avec Athanasie), Hilarion, Démétrius, et pour le mois de novembre Cosme et Damien (avec les autres saints anargyres). Dans le panégyrique dédié à saint Gennade ne sont cités, parmi les contemporains, que Daniel le Stylite et André le Fou[151]. Dans le même ouvrage manquent Kyriakos, Amoun ou Daniel le Stylite[152], alors que la plupart des autres ascètes sont fêtés à partir du mois de janvier et auraient pu figurer dans les deux volumes perdus. Les autres préoccupations de Néophyte apparaissent dans ce livre des *Panégyriques* (Mémoire de la dédicace de l'Anastasis de Jérusalem; Sermon pour la fête de l'Exaltation de la Croix; Commentaire sur l'Apocalypse destiné à être lu à la fête de saint Jean l'Évangéliste; Discours sur la fête des anges; Commentaires sur les textes d'Isaïe et d'Ézéchiel)[153].

Un autre moyen pour essayer de comprendre davantage l'idée qui a guidé Néophyte est de chercher le lien possible entre les représentations qui le concernent le plus, ses portraits, et ceux de ses illustres devanciers, modèles pour lui[154]. Dans la cellule (première couche et décor de 1183) est peint, à droite de la Crucifixion, saint André Salos. Ce saint, combattant avant tout l'avarice

149. Cf. L. PETIT, Vie et ouvrages de Néophyte le Reclus, *EO* 2, 1898-1899, p. 257-268, 372. Pour l'édition de ses œuvres ou, à défaut, la référence du manuscrit principal, cf. M.-H. CONGOURDEAU, Le «Discours sur les saintes lumières» de Néophyte le Reclus, *Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν* 8, 1975-1977, Nicosie, 1978 (cité désormais CONGOURDEAU, *Ἐπετηρίς*), p. 114-115.

150. Dans le chapitre 24 du *typikon*, en donnant des instructions pour après sa mort, Néophyte dit: «...La vieille *Enkleistra*, première construite, à cause des saintes et pures images qui y sont peintes, conserve la dignité de saint oratoire» (traduction M.-H. CONGOURDEAU). Sur le rouleau d'Étienne le Jeune, on trouve la menace de l'anathème pour ceux qui ne vénèrent pas les icônes du Christ et de la Vierge (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p.156).

151. Les discours 11 et 30 sont publiés par H. DELEHAYE (*Anal. Boll.* 26, p. 178-180, 222-228); pour les discours 13, 15, 18, cf. *ibid.*, p. 286-290.

152. Alors que le 22e est dédié à saint Alypios (le 26 novembre étant l'anniversaire de la mort de la mère de Néophyte), et que le 23e, dédié à saint Sabas (5 décembre), contient le récit de 26 miracles du saint (cf. *ibid.*, p. 292). L'absence de saint Sabas dans le décor paraît étrange à moins que l'effigie datée vers 1500, à droite de la porte qui mène du narthex au naos (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 138), ne remplace un portrait antérieur.

153. Pour ces sermons (6e-9e, 19e et 27e), cf. DELEHAYE, *Anal. Boll.* 26, p. 282, 291, 294.

154. Les Pères théophores, selon les dires de Néophyte lui-même, ont combattu, à l'image du Christ, les trois principales passions, la gourmandise, la vaine gloire et l'amour de l'argent et «ont obtenu l'héritage d'en haut et le prix de la victoire» (cf. CONGOURDEAU, *Ἐπετηρίς*, 1978, p. 155-156 et 173-174).

et la luxure, a été témoin d'une vision du Paradis et son corps a disparu, transporté au ciel[155].

Le choix des ascètes dans le sanctuaire n'a pas été fait en fonction de la date de leurs fêtes annuelles, ni uniquement en fonction de leur lieu d'ascèse. Dans ce décor la lecture de la théorie des saints semble se faire de droite à gauche[156]. Ainsi, à sa tête se trouve saint Euthyme[157], l'illustre ascète de la Palestine. On ne peut que supposer que Néophyte a choisi saint Euthyme plutôt que saint Antoine à cause de ses attaches palestiniennes, et plutôt ce saint que saint Sabas de Jérusalem[158], parce qu'il se sentait plus proche de lui et de son mode de vie retiré. Derrière saint Euthyme vient saint Hilarion[159] qui est non seulement l'initiateur de la vie monastique en Palestine mais également, en quelque sorte, le prédécesseur de Néophyte[160]. Suivent ensuite quatre saints qui, comme on l'a dit auparavant, ont un rapport avec la montée des âmes au ciel, saint Pachôme le Grand et son disciple Théodore le Sanctifié[161] ainsi que saint Gérasime, accompagné de son élève saint Kyriakos[162], liés à l'événement où l'âme de saint Euthyme est portée au ciel par les anges. En outre, saint Pachôme est guidé par l'ange dans les différentes étapes de son itinéraire spirituel. Saint Éphrem[163], le grand auteur syrien, clôt cette procession où prédominent les représentants de la Palestine. Saint Éphrem le Syrien est connu également pour sa capacité de prier et de pleurer en pensant au Jugement Dernier. Entre l'effigie de Néophyte escorté de deux anges et les saints ascètes, on voit aujourd'hui la Déisis, en médaillons, peinte en 1503, qui reproduit, peut-être, le thème d'origine. Les rouleaux des saints cités apportent-ils d'autres indications ? L'ensemble des textes inscrits sont des préceptes de la vie monastique et deux seulement sont tirés de la vie de saints concernés (Gérasime, Hilarion). On remarque cependant une certaine convergence des propos : la peur de la mort (Hilarion), la peur de Dieu (Théodore le Sanctifié), le repentir[164] (Gérasime) et la chute possible du moine (Éphrem le Syrien).

155. Une anecdote est liée à son vêtement (ch. III, § 22). Une prostituée essaie de le séduire et lui arrache sa mélote ; le saint résiste au péché et se retrouve dans la rue avec une petite natte usagée, préalablement coupée en son milieu, répondant à ceux qui se moquaient de lui : «Oui, insensés je porte une belle casaque, car le Seigneur m'a nommé patrice ... » (cf. G. DA COSTA-LOUILLET, *Byz.* 24/1, 1954, p. 191. Nous n'avons pas pu consulter AUGOUSTINOS MONACHOS, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πάτρος ἡμῶν Ἀνδρείου τοῦ δία Χριστοῦ Σάλου*, Jérusalem 1912). Voir également *supra* n. 112.

156. Cette façon est plus rare, mais on la rencontre par exemple dans le narthex de Mileševa, autre décor inspiré en grande partie par la Palestine (cf. TOMEKOVIĆ 1985/1987, p. 52-54). À Paphos, il est difficile d'imaginer que Kyriakos et Théodore précèdent leurs maîtres.

157. Le rouleau de ce saint est très endommagé (cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 172).

158. Ce saint est à la tête de la procession de Mileševa.

159. Pour le texte du rouleau de ce saint, tiré de sa vie, cf. *ibid.*, p. 171.

160. Si dans le panégyrique déjà cité, dédié à ce saint, Néophyte résume le texte de Métaphraste et n'insiste pas sur son rapport avec l'île de Chypre, il mentionne son séjour dans les environs de Paphos dans le Panégyrique dédié à saint Gennade (n° 30), qui visite les lieux de la pénitence de saint Hilarion (cf. DELEHAYE, *Anal. Boll.* 26, p. 224).

161. Pour les rouleaux de ces deux saints, cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 171.

162. Pour le texte des rouleaux de Gérasime et Kyriakos, cf. *ibid.*, p. 170-171.

163. Pour son rouleau, cf. *ibid.*, p.170.

164. Le thème central du Discours déjà cité sur les Saintes Lumières est la *Métanoia* (cf. CONGOURDEAU, *'Επετηρίς*, p. 123, 140-143, 159-163).

La procession des ascètes du naos semble marquée par les représentants égyptiens et plus particulièrement par les adeptes d'une ascèse dure (Antoine le Grand, Arsène le Grand, Andronic[165], Onuphre, Macaire l'Égyptien) renforcés par la présence de deux stylites, Daniel et peut-être David de Thessalonique (?). Parmi eux figure saint Jean Climaque, l'auteur de l'*Échelle spirituelle*. Un hommage est de nouveau rendu à saint Euthyme et cette fois-ci à l'initiateur de la vie monastique dans le désert de Nitrie, saint Amoun, et au chef suprême de tous les *cœnobia* de Palestine, Théodore le Cénobiarque. Parmi les textes identifiés des rouleaux déployés, rares sont ceux tirés de la vie ou de l'œuvre des saints représentés (Antoine, Euthyme, Jean Climaque)[166]. Les textes des rouleaux[167] contiennent des conseils aux moines, plus généraux que dans le sanctuaire, sur les pièges du diable, sur l'humilité et sur la soumission, sur la componction, sur le danger de changer de monastère et sur la nécessité d'obéir à Dieu avant tout. Les saints peints dans le naos, par rapport à ceux du sanctuaire, sont plus souvent figurés ailleurs dans le monde chrétien oriental, à l'exception de saints Amoun, Daniel le Scétiote et Païsius[168].

L'ensemble des renseignements obtenus semble indiquer que les effigies des saints ascètes sont complémentaires, par leur signification, des trois effigies de Néophyte, deux peintes quand il avait une cinquantaine d'années (Déisis de la cellule[169], Néophyte entre les anges dans le sanctuaire) et celle du naos une quinzaine d'années après. Elles se situent, comme on l'a dit auparavant, dans un contexte qui exprime clairement les soucis du *ktitôr* pour son sort après la mort. Le décor plus «personnel» semble avoir été exécuté pour Néophyte quand il était encore en pleine force de l'âge (1183). Ces peintures étonnent d'abord par une apparente contradiction avec l'humilité monastique, prônée également par Néophyte dans ses écrits[170]. La conception de ce décor démontre un manque de modestie[171] et de patience. Au lieu d'attendre que ses successeurs glorifient sa mémoire, comme c'était le cas de saint Théoctiste († 466), peut-être, ou de saint Paul de Latros († 955), Néophyte a non seulement laissé lui-même par écrit les témoignages sur sa vie mais il n'a pas su résister à la tentation d'être peint à plusieurs reprises dans sa fondation de son vivant, dont une fois dans un contexte audacieux.

La peur du Jugement Dernier et de la mort l'a-t-elle emporté sur toute autre considération ? La prière d'intercession et la rémission de péchés obtenue donnent une signification précise au décor de la cellule et de la tombe. Dans le sanctuaire l'idée de la peur de la mort est explicitée sur le rouleau de saint

165. À côté de l'auteur de sa vie écrite.
166. Cf. MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 154-155. Saints Andronic, Onuphre et Macaire ne tiennent pas de rouleaux déployés.
167. Pour saints Arsène, Amoun, Daniel le Scétiote, Théodose le Cénobiarque, Paisius, cf. *ibid.*, p. 154-156.
168. Saint Andronic est représenté plusieurs fois, mais surtout à Chypre (cf. *supra* n. 84).
169. On croit même qu'Adam dans l'Anastasis de la tombe lui ressemble (cf. CORMACK 1985, p. 235).
170. Le jeûne, l'abaissement (l'humilité) et la pauvreté (le mépris des richesses) sont pour lui les armes de la grâce divine contre les passions mettant en danger les moines (cf. CONGOURDEAU, *'Επετηρίς*, p. 155-156, 172-173).
171. Voir aussi MANGO, HAWKINS, *DOP* 20, 1966, p. 128-129.

Hilarion, qui représente en un certain sens Néophyte, placé derrière saint Euthyme. On lit sur le rouleau de ce saint: «Oh mon âme, soixante-dix ans tu as servi Dieu, et tu as peur de la mort[172].» On peut remarquer que c'est une citation tirée de la vie de saint Hilarion et qu'il est normal de la trouver sur son rouleau. Mais saint Arsène, par exemple, avait peur de la mort[173] et ce n'est pas ce passage qui a été choisi pour lui[174]. En outre, le rouleau déployé de saint Hilarion dans un monument proche, celui de Lagoudéra (fig. 19)[175], contient un texte différent («Frères que la bonté de Dieu ne vous laisse pas désespérer»), semblable à celui de saint Arsène à Paphos. Saints Euthyme et Hilarion (fig. 8) se rapprochent le plus (du côté du médaillon avec saint Jean Prodrome), sur la paroi irrégulière de la grotte, de la scène où Néophyte est en compagnie des archanges[176] (fig. 20). Pour ce qui est du lien entre les anges et les ascètes, on le retrouve dans les écrits de Néophyte. Dans le «Discours sur les Saintes Lumières», le Reclus dit d'abord que Dieu s'adresse «à ceux qui sont capable de l'entendre de manière intelligible... aux anges incorporels, ou aux hommes qui sont des anges dans un corps[177]». Ensuite, il rappelle que les pères théophores ont réalisé une vie angélique dans la chair[178], pour enfin terminer ce discours avec une demande d'intercession: «À leurs prières, ô Christ... libère-nous...[179].» Dans l'ensemble Néophyte utilise donc une tradition ascétique bien établie, où même l'apparition entre deux anges a sa place, mais il se met à l'honneur, d'une façon qui lui est propre, et dans un contexte particulier[180].

Svetlana Tomeković
CNRS

172. Le rouleau de saint Euthyme est malheureusement illisible (cf. *supra* n. 149).
173. Selon ses aveux faits aux frères à la fin de sa vie: «Oui, vraiment, la crainte qui est avec moi maintenant à cette heure, m'accompagne depuis que je suis devenu moine» (cf. PG 65 et REGNAULT 1981, cité *supra* n. 80, n° 40).
174. La peur de la mort n'est pas un lieu commun de l'hagiographie ascétique. Ainsi par exemple saint Antoine même en attendant la mort «resta couché, le visage joyeux» (cf. PG 26 ch. 92, col. 972 C et LAVAUD 1979, cité *supra* n. 74).
175. Toutefois, le rouleau de ce saint à Asinou, dont il ne reste que le début («Oh [mon] âme...»), aurait pu contenir un texte proche de celui de Paphos.
176. Entre l'Ascension et la Déisis peinte en 1503.
177. Cf. CONGOURDEAU, *'Επετηρίς*, p. 148, 167.
178. Cf. *ibid.*, p. 156, 173.
179. Cf. *ibid.*, p. 156, 174.
180. Une étude détaillée des écrits de Néophyte permettra, peut-être, de cerner davantage la personnalité de l'auteur et apportera, dans ce cas, des explications supplémentaires sur les motivations qui ont guidé le choix de certains thèmes représentés à Paphos. L'ouvrage de C. GALATARIOTOU (*The Making of a Saint*, *The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991) a paru quand notre étude était déjà rédigée.

LE PÈLERINAGE DANS LA RUSSIE PRÉMONGOLE

Jean-Pierre ARRIGNON

Comme l'écrit Pierre-André Sigal, «dans l'image d'Épinal du Moyen Age, le pèlerin figure en bonne place aux côtés du chevalier batailleur, du moine contemplatif ou défricheur, du vilain accablé par la misère»[1].

Cette image est-elle aussi forte dans la Russie prémongole (860-1240) ? C'est ce que nous allons essayer d'examiner, à partir d'une étude du vocabulaire des sources juridiques, puis de quelques sources littéraires. Enfin, nous essaierons d'en tirer des éléments de réflexion concernant le concept même de pèlerinage.

I. LE VOCABULAIRE DU PÈLERINAGE DANS LES SOURCES JURIDIQUES

Les termes par lesquels sont désignés les pèlerins dans les sources russes sont :

Palom'nik'[2], ou *Palmarius*, celui qui s'en revient des Lieux saints avec une palme. Ce terme correspond aux *palmieri* latins ou aux *palmiers/paumiers* du vieux-français.

Dans son *Thesaurus*, Denise Eeckaute donne la définition suivante du mot *palom'nik'* : «désigne d'abord celui qui est pieux, dévôt, puis celui qui se rend sur le tombeau du Christ à Jérusalem pour l'adorer et le vénérer, donc le pèlerin[3].» Ce mot désigne aussi celui qui est pardonné, qui s'est racheté de ses fautes ; il est alors l'équivalent de *proščennik/puščennik*[4], celui qui peut être accueilli, accepté dans un monastère ; enfin, il a pu être assimilé au *prišlec/prišelec*[5], c'est-à-dire au nouveau venu dans la communauté.

Kalika/kaleka[6], terme qui provient de la fusion des deux mots, *caliga* : sandale de cuir utilisée pour les longues marches et *kaleka* : infirme, boiteux, mutilé, cul-de-jatte.

Stran'nik[7], désigne l'étranger, le païen, le voyageur, parfois le pèlerin.

1. P.-A. SIGAL, *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris 1974 (Coll. U Prisme 39), p. 3.
2. I. I. SREZNEVSKIJ, *Materialy dlja Slovarja drevnerusskogo Jazyka*, Saint-Pétersbourg 1895, II, col. 870. M. FASMER, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Moscou 1987, III, p. 193 et *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, Moscou 1988, t. 14, p. 135.
3. D. EECKAUTE, *Thesaurus des Institutions de l'ancienne Russie (XIe - XVIIIe s.)*, Paris 1986, p. 56.
4. *Ibid.*, p. 61.
5. *Ibid.*, p. 59-60.
6. SREZNEVSKIJ, *Materialy dlja Slovarja...*, I, col. 1182, II, p. 166 et t. 7, p. 36.
7. *Ibid*, II, col. 537-538 et III, p. 771.

A. Le Règlement ecclésiastique *de Vladimir*

Le terme *palomnik* apparaît dans deux textes juridiques: le *Règlement ecclésiastique* de Vladimir, version synodale, et le *Règlement ecclésiastique* de Vsévolod (1125-1136)[8].

Le *Règlement ecclésiastique* de Vladimir conservé dans des copies et des manuscrits tardifs, reflète l'évolution de l'organisation ecclésiastique de la Russie dans ses rapports juridiques avec le prince. L'œuvre, très largement répandue sur le territoire de la Russie, était aussi connue au-delà des frontières. Nous en avons conservé plus de 200 manuscrits qui s'échelonnent du XIV[e] au XIX[e] s., ainsi qu'un plus grand nombre encore de remaniements. Le meilleur spécialiste de ce document, Ja. N. Ščapov, en distingue six rédactions.

Aujourd'hui les chercheurs considèrent que le *Règlement* de Vladimir tel qu'il nous a été transmis dans les manuscrits les plus anciens, est apparu à l'époque prémongole.

S. V. Juškov, A. A. Zimin et Ja. N. Ščapov placent l'élaboration de l'archétype au XII[e] s. (soit au début soit durant la première moitié de ce siècle). Jadis, N. M. Karamzin et E. E. Golubinskij le plaçaient au XIII[e] s. et A. S. Pavlov au XIV[e] s.[9].

Il est à remarquer qu'aucun chercheur n'a fait remonter l'archétype à l'époque même du prince Vladimir (980-1015) dont pourtant il revendique la paternité.

Ce texte a été traduit en latin, dans l'œuvre d'Herberstein, en allemand (2 traductions), en italien et en polonais[10].

Des six rédactions, une seule, la synodale[11], fait apparaître le mot *palom'nik'* dans la liste des Gens d'Église/*cerkovnye ljudi*[12], bien que les six rédactions aient un article consacré aux Gens d'Église.

Dans la rédaction Oleninskaja[13], à laquelle se rattachent 20 manuscrits des XV[e]-XVII[e] s., le terme *palomnik* est remplacé par celui de *ponomar'*/sacristain mais le pèlerin apparaît sous le vocable *kalika*[14].

La rédaction synodale est la plus répandue. Plus de 100 manuscrits en ont été conservés, s'échelonnant du XIV[e] au XIX[e] s. De plus, le texte de cette rédaction entre dans des dizaines d'œuvres connues comme le *Livre du Pilote*[15], le *Stoglav*[16] et d'autres. On dénombre six versions de la synodale.

8. Traduits l'un et l'autre par M. SZEFTEL et A. ECK, *Documents de droit public relatifs à la Russie médiévale*, Paris 1963, p. 229-245 et 267-280 et édités par Ja. N. ŠČAPOV, *Drevnerusskie Ustavy XI-XV vv*, Moscou 1976, p. 12-84 et p. 53-158, et plus récemment dans le t. I du *Rossijskoe zakonodatel'stvo X-XX vekov*, t. 1 : *Zakonodatel'stvo Drevnej Rusi*, Moscou 1984, p. 147-188 et p. 249-261.
9. ŠČAPOV, *Drevnerusskie Ustavy...*, p. 12.
10. *Ibid.*, p. 12, notes 1, 2 et 3.
11. *Ibid.*, p. 21-62.
12. *Ibid.*, art. 16, p. 24.
13. *Ibid.*, p. 13-21.
14. *Ibid.*, art. 10, p. 16.
15. *Drevneslavjanskaja kormčaja XIV Titulov bez tolkovanij*, V. N. BENESEVIČ, rééd. sous la dir. de Ja. N. ŠČAPOV, Sofia 1987.
16. *Rossijskoe Zakonodatel'stvo X-XX vekov*, t. 2, Moscou 1985, p. 241-500. Trad. française de E. DUCHESNE, *Le Stoglav ou les Cent Chapitres*, Paris 1920, 292 p.

L'article 16 de cette version cite le *palomnik* en lieu et place du *ponomar'*, entre la préparatrice d'hosties/*proskournica* et le médecin/*lečec'*. En revanche, dans les versions Rumjancev[17], Volokolamskij[18], Troickaja[19] et du Stoglav[20], le *ponomar'* remplace le *palomnik*; par contre, la version latine dite de L'vov[21] mentionne bien le terme *peregrinus* ainsi que l'insertion du *Règlement* de Vladimir dans le *Livre des Degrés/Stepennaja Kniga*, où l'on trouve le terme *p(s)alomniki*[22].

Dans les rédactions Varsonof'evskaja[23], Volynskaja[24] et Pečerskaja[25], le pèlerin et le sacristain sont absents.

Cette première source est importante et son analyse permet de faire quelques observations. Sur les six rédactions qui composent la version synodale, trois d'entre elles ne font pas apparaître le mot *palomnik* ou son remplaçant *ponomar'*. Dans deux d'entre elles, le terme *ponomar'* a remplacé *palomnik*. Seule la version synodale, sa traduction latine et l'insertion dans le *Livre du Pilote*, portent le mot *palomnik*. Il faut toutefois rappeler la présence du terme synonyme *kaleka* dans la rédaction Oleninskaja.

Manifestement, l'état de pèlerin ne semble pas être un état très répandu parmi les Gens d'Église placés sous la protection du métropolite et des évêques. Il nous semble que sa disparition dans la majorité des rédactions de la version synodale signifie clairement que le pèlerin ne constituait pas alors une catégorie sociale dont l'importance était telle que sa présence se soit imposée dans les articles qui dressaient la liste des Gens d'Église.

La place du mot dans ces listes et son substitut méritent de retenir notre attention. Le pèlerin est en effet toujours placé après la préparatrice d'hosties et avant le médecin; son substitut, *ponomar'*, est désigné aussi par le terme *palomonar'*[26]. Ces deux vocables sont des dérivés du grec *paramonarios* qui désigne toute personne qui s'occupait de détails matériels dans l'église et qui pouvait même servir aux offices[27].

Ainsi, l'emploi de *palomnik* dans la seule version synodale pourrait bien être le résultat d'une faute du copiste d'autant que le sacristain a parfaitement sa place après la préparatrice d'hosties, l'une et l'autre faisant partie de ce personnel qui assurait le service d'Église et qui, en retour, était placé sous la protection de celle-ci. Bien évidemment, cette conclusion qui tendrait à faire disparaître le terme de pèlerin de la catégorie des Gens d'Église du *Règlement ecclésiastique de Vladimir* doit être avancée avec d'infinies précautions et être

17. *Ibid.*, art. 17, p. 44.
18. *Ibid.*, art. 17, p. 47.
19. *Ibid.*, art. 14, p. 79.
20. *Ibid.*, art. 17, p. 58.
21. *Ibid.*, art. 14, p. 61.
22. *Ibid.*, p. 83.
23. *Ibid.*, art. 10, p. 63.
24. *Ibid.*, art. 17, p. 72.
25. *Ibid.*, art. 12, p. 74.
26. SREZNEVSKIJ, *Materialy dlja Slovarja...*, II, col. 870.
27. M. ROTY, *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris 1980, p. 89.

corroborée par l'étude d'autres documents. C'est dans cette perspective que nous allons étudier le *Règlement ecclésiastique* du prince Vsévolod Mstislavič, compilé probablement entre 1130 et 1137.

B. Le Règlement ecclésiastique *du prince Vsévolod Mstislavič*[28]

La plus ancienne copie de ce manuscrit, donné à la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod par le prince Vsévolod Mstislavič, date du milieu du XVe s. ; deux autres copies, l'une de 1493, l'autre de 1495, ont été également conservées. L'authenticité formelle du document n'a plus de défenseurs. Quant à sa date d'élaboration, elle est discutée. Pour S. V. Juškov et M. N. Tikhomirov, il aurait été compilé en 1135-1136, pour A. A. Zimin il daterait de la fin du XIVe s., pour V. L. Janin, il serait de la fin du XIIIe ou du début du XIVe s. Enfin, Ja. N. Ščapov considère ce document comme un faux apparu à la fin du XIIIe s. à l'occasion des luttes qui opposaient les diverses composantes de la République de Novgorod, le prince, l'archevêque et les représentants élus de la ville. Cette falsification aurait été fondée sur la version synodale du *Règlement* de Vladimir.

L'article 17/12 donne une liste des Gens d'Église dans laquelle le pèlerin/*palomnik* est cité entre la préparatrice d'hosties et le bedeau/*sveščegas'*. Cette position dans le texte est intéressante. Le pèlerin se trouve placé entre deux fonctions relevant du service d'église. Mais plus intéressant encore le fait que le scribe ait inséré un terme nouveau, celui de *sveščegas'*, pour préciser la fonction de sacristain qui n'apparaissait plus du fait de l'emploi de *palomnik* en lieu et place probablement du *palomonar'*. Ainsi se trouverait confirmée l'hypothèse d'une mauvaise lecture initiale des documents qui sont tous des copies tardives.

L'analyse des textes juridiques nous permet de montrer combien l'insertion du pèlerin dans le groupe des Gens d'Église pour la période de la Russie prémongole est fragile. D'une part, le terme est loin d'apparaître dans la majorité des documents conservés ; de l'autre, son remplacement par le terme de *ponomar'* dans nombre de documents semble bien insinuer que la présence du *palomnik* ne serait que le résultat d'une mauvaise lecture du terme *palomonar'* attesté par ailleurs. Faut-il en déduire l'absence de pèlerins dans la Russie prémongole ? Certes pas, mais il faut se pencher alors sur d'autres vocables, tels ceux de *kaliki/perekhozi*[29].

Cette expression est formée sur deux mots signifiant l'infirme et le voyageur ; elle désigne par conséquent ce groupe que l'on appelle les «infirmes errants» qui déambulaient dans la Russie médiévale de villages en villages en chantant les célèbres *dukhovnye stikhi*/vers spirituels. Nombre de ces personnages semblent bien avoir effectué le voyage de Constantinople ou de Jérusalem ; ils parcouraient le pays en chantant les épreuves des héros souffrants : le Christ, Lazare et les martyrs.

28. ŠČAPOV, *Drevnerusskie Ustavy...*, p. 158-165.
29. Cf. M. EVDOKIMOFF, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris 1987, p. 35.

Ces errants, infirmes ou non, étaient très souvent suspectés par les autorités ecclésiastiques qui ne voyaient en eux que des fauteurs de troubles. C'est d'ailleurs ce point de vue qui conduisit un moine à s'adresser à l'archevêque de Novgorod, Niphonte (1130-1150), pour lui demander s'il faisait bien de ne pas autoriser le départ de tous ces gens qui souhaitaient partir pour les Lieux saints au lieu de faire le bien ici même. La réponse de l'archevêque est explicite : «Tu fais fort bien, car ils partent pour manger et boire, sans rien faire chemin faisant. Cet autre mal, empêche-le[30].»

Cette question/réponse est pour l'historien fort intéressante, car elle explicite des éléments essentiels de la piété russe. En premier lieu, il faut noter que les appels à visiter les Lieux saints propagés par ces *kaliki/perekhozi* rencontraient une large audience dans la population au point d'inquiéter les autorités locales. En second lieu, remarquons que le concept de croisade de même que celui de pèlerinage-pénitence, tout à fait dominants en Occident, sont totalement absents du monde russe.

La notion de Lieux saints apparaît liée à Jérusalem, là où il est possible de marcher sur les pas mêmes du Christ, reprenant ainsi la parole de saint Jérôme : «On entend mieux la Sainte Écriture quand on a vu de ses yeux la Judée et contemplé les ruines de ses anciennes cités.» En revanche, la perspective eschatologique ne semble pas avoir retenu les Russes.

II. LE VOCABULAIRE DU PÈLERINAGE DANS LES SOURCES LITTÉRAIRES

A. *La Vie de Théodose*

Dans cette perspective, le récit de la *Vie* de Théodose, mort en 1074[31], est explicite. Théodose, ayant entendu parler des Lieux saints, ressentit le besoin de se rendre dans le pays où «Notre-Seigneur chemina dans la chair/*Gospod' naš' Iisus' Khristoc' pl'tiju pokhodi*[32]. Il pria Dieu de lui permettre de se rendre sur les Lieux saints/*s'pobodi mja s'khoditi v' svetaja tvoja m'esta*[33]. Quand un groupe de pèlerin passa par la ville/*i se pridoša stran'nici v' grad'*[34], il décida de les suivre.» Sa mère, ayant appris qu'il était parti avec des pèlerins/*s' stran'nyimi*, partit à sa recherche. Une première constatation s'impose, le moine Nestor, qui a écrit la *Vie* de Théodose vers 1080, n'emploie pas le terme *palomnik* pour désigner le pèlerin, mais celui de *strannik* qui signifie l'errant, le voyageur dans un sens très général. D'autre part, à aucun moment, il n'est question d'un appel à la croisade, ni évoquée une perspective de fin des Temps ou une pénitence ; plus simplement, il s'agit d'aller mettre ses pas dans ceux du Christ lui-même. Cette approche est confirmée par un autre passage de la *Vie* de

30. *Pamjatniki drevnerusskogo kanoničeskogo prava*, I, col. 21-62, réponse à Kirik 12. Trad. française dans P. MARICHAL, *Premiers chrétiens de Russie*, Paris 1966 (Chrétiens de tous les temps 16), p. 129.
31. *Žitie Feodosija Pečerskogo*, éd. et trad. par O. V. TVOROGOV, *Pamjatniki Literatury Drevnej Rusi* (plus loin *P.L.D.R.*), p. 305-392 et commentaire p. 456-459.
32. *Ibid.*, p. 310.
33. *Ibid.*, p. 310.
34. *Ibid.*, p 310.

Théodose rapportant la visite de Varlaam, higoumène du monastère Saint-Dmitrij à Kiev qui «se rendit lui aussi dans la ville sainte de Jérusalem pour y visiter les Lieux saints/*ide v' svjatyy grad' Ierusalim'. Tače pokhodiv' svjataja ta mesta*[35]».

B. La Vie et le pèlerinage de Daniel

Qu'en-est-il alors dans la *Vie et le pèlerinage de Daniel, higoumène de la Terre russe*[36], texte qui a servi pour établir le modèle littéraire du pèlerin russe ? C'est la plus ancienne description russe d'un voyage en Terre sainte. Daniel visita les Lieux saints en 1204-1206, soit un peu plus d'un siècle après la prise de la ville par les Croisés (1099). Le *voyage de Daniel* fut très populaire en Russie. Il nous est conservé dans plus de 150 manuscrits, dont hélas, aucun ne remonte au XIIIe s., mais seulement à la seconde moitié du XVe s. pour le plus ancien. L'œuvre a cependant été rédigée au début du XIIIe s.

Le premier point qui doit retenir notre attention est le titre même de l'œuvre, *Vie et voyage de Daniel*. La traduction de *khoždenie* par pèlerinage est une extrapolation. Le préambule du document explicite d'ailleurs parfaitement cette notion de visite: «Je fus pris du désir de voir/*pokhot'ekh' videti*[37] la sainte ville de Jérusalem et la Terre Promise. Par la grâce de Dieu, je parvins à la ville de Jérusalem et je vis/*vid'kh* les Lieux saints; je visitais/*obikhodikh* toute la terre de Galilée... que le Christ, notre Dieu parcourut de ses pieds/*pokhodi svoima nogata*[38].»

Ce préambule se place donc tout à fait dans la perspective annoncée par saint Jérôme de pouvoir mettre ses pas dans les pas du Christ, de voir de ses yeux les Lieux saints qui exerçaient une réelle fascination sur les chrétiens de Russie, comme l'explique Nestor: «J'ai écrit ceci pour les fidèles afin qu'entendant parler de ces Lieux saints, ils languissent après ces Lieux saints dans leur âme et dans leur pensée, et reçoivent de Dieu la même récompense que ceux qui seront allés jusqu'à ces Lieux saints... car beaucoup vont jusqu'à ces Lieux saints et perdent le salaire de leur peine/*pogubljajut m'ždu truda svoego.*» Le mot *m'žda* /salaire est intéressant, car il inclut le sens de don, de récompense divine; en ce sens, le pèlerinage apparaît dans une autre dimension, il serait don de Dieu et manifestation de la Foi comme Abraham se mettant en marche pour la Terre Promise.

Le sens de la démarche est clair, le pèlerinage véritable est réponse à un appel; il est témoignage de foi; il se différencie en cela précisément du *khoždenie* /voyage effectué par simple curiosité: «Beaucoup vont à Jérusalem et en reviennent sans avoir vu beaucoup de choses, car ils ont hâte de rentrer au plus vite[39].» La *vision intérieure* à partir d'un récit de voyageur peut être bien plus profitable que le voyage lui-même. Tel est le message qui ressort de notre document.

35. *Ibid.*, p. 340.
36. «*Khoždenie*» *igumena Danila*, éd. et trad. par G. M. PROKHOROV, *P.L.D.R.*, *II-XII vek*, p. 24-115 et commentaire, p. 627-645.
37. *Ibid.*, p. 24.
38. *Ibid.*, p. 24.
39. *Ibid.*, p. 37.

III. QUELQUES ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION

Parvenu au terme d'une ébauche d'analyse qu'il faudrait encore approfondir, nous pouvons cependant proposer quelques remarques générales.

En premier lieu, le pèlerinage, au sens où le concept s'est fixé en Occident, ne semble pas avoir existé dans la Russie prémongole. En conséquence, les rares mentions de pèlerins dans les Règlements ecclésiastiques de cette époque doivent être pris avec beaucoup de prudence. Il se pourrait bien qu'il s'agisse de sacristains et non pas de pèlerins, dont le nom, par suite d'une erreur de lecture, se serait substitué ultérieurement au premier.

En second lieu, l'appel à visiter les Lieux saints a indiscutablement exercé une réelle fascination sur les Russes de cette époque. Il est probable que les candidats au départ furent nombreux ; pour les Croyants, il s'agissait de voir de leurs yeux et de mettre leurs pas dans ceux du Christ, afin de mieux entendre la Sainte Écriture résonner à leurs oreilles.

Enfin, le vrai pèlerinage est celui qui résulte d'une conversion intérieure ; il est témoignage d'un don de Dieu ; il est manifestation de Foi. Or, pour celle-ci, la visite des Lieux saints n'est en rien indispensable. Cette prudence des Russes à l'endroit du pèlerinage explique très probablement l'attachement au terme de *khoždenie,* terme neutre qui désignait un voyage avant d'être un pèlerinage, même si la destination en était Jérusalem.

Jean-Pierre Arrignon
Université de Poitiers

TABLE DES MATIÈRES